تأصيل مناهج العلوم والدراسات الإنسانية
بالعودة إلى منابع الفكر الإسلامي الأصيل

أنور الجندي

منشورات المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

للمناهج مقدمات لا بد منها

أولا: الفكر الإسلامي اضاف إضافات أساسية إلى الفكر الحديث.

تدرس جامعاتنا ومدارسنا وكلياتنا في العالم العربي كله، بل وفي العالم الإسلامي الأوسع، دراسات الطب والفلسفة والاقتصاد والعلوم السياسية والعلوم الفيزيائية والتاريخ وعلم النفس والاجتماع دون ان تشير بحرف واحد إلى الخلفية التاريخية الإسلامية المصدر، او إلى المراحل التي قطعها الفكر الإسلامي في بناء هذه العلوم وتنميتها، فلا يعرف الشباب العربي أن أجدادهم كان لهم دور خطير في بناء هذه المناهج والعلوم، ودون ان يعرفوا وجهة نظر الفكر الإسلامي والثقافة العربية في مختلف هذه العلوم والدراسات. وكل ما يدرس في الجامعات ليس في الحق إلا نظريات الفكر الغربي التي تشكلت منذ أوائل عصر النهضة الأدبي في مختلف تطوراتها بين المناهج الرأسمالية والمناهج الاشتراكية. ولا تمثل تلك الدراسات في الحق إلا تاريخاً لمراحل تطور هذه النظريات وهذه الفلسفات وجوانب نقصها والإضافات التي تجددت عليها، وأوجه الصراع بين العصور والفلاسفة، وبين المذاهب المختلفة التي تجددت عليها، وأوجه الصراع بين العصور والفلاسفة، وبين المذاهب المختلفة المتعارضة. وهذا كله إنما يمثل تاريخ أوروبا والغرب فيها، والتي حين تقدم إلينا الآن لتكون مادة الدراسة في جامعاتنا إنما تكشف عن عزلة واختلاف واضح بين مجتمع ومجتمع وفكر وفكر وعصر وعصر، وتشكيل نفسي وذاتي ووجداني متباين جد التباين.

وليس هناك اعتراض على ان ندرس النظريات والمذاهب والأنظمة العالمية في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع والنفس والتربية، ولكن يجب ان

يكون هناك ثلاث مقدمات واضحة في نفس الشباب العربي المثقف:

أولا: إن هذه وجهات نظر وليست قوانين مسلمة.

ثانياً: إنها وجهات نظر الغرب عن تجارب نبعت من محيطه ومجتمعه.

ثالثاً: إن لفكرنا العربي الإسلامي وجهات نظر في مختلف هذه القضايا قد تختلف عن وجهة نظر الفكر الغربي.

رابعاً: إن الفكر الإسلامي قد قدم لهذه المناهج جميعاً أوليات وإضافات بناءة حية.

فإذا استوى امام المثقف العربي الفهم العميق واليقين الأكيد من أن فكر أمته قد ساهم في هذا الفكر الأوروبي الذي فرض نفسه على كل ثقافات البلاد التي خضعت للثقافات الغربية فإن من شأن ذلك ان يمنحه شيئاً كبيراً من الثقة والإحساس على أنه قادر في مرحلة قريبة ان يدرس إلى جانب وجهة نظر الغرب في مختلف قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد والنفس والتربية، أن يدرس وجهة نظر فكره العربي الإسلامي الذي يستمد مقوماته أساساً من رصيد الأمة العربية ومن القرآن الكريم ومن الإسلام، وإنه قد استوى للمسلمين والعرب منذ وقت بعيد منهج فكر ومنهج حياة يختلف إلى حد بعيد وفي مسائل اساسية وجذرية مع الفكر الغربي.

ولعل ابرز ما يقدم في هذا المجال هو القول بأن الحلول الجذرية لمعضلات العصر وأزمة الحضارة والمجتمع الحديث، هذه الحلول يقدمها الفكر الإسلامي على نحو جامع بين المثالية والواقعية، وفي مقدمة ذلك قضية القضايا وهي: ما تختلف فيها الأيديولوجيات الماركسية والغربية: قضية الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد وأنه قد وضع منذ خمسة عشر قرناً قاعدة بناءة في هذا المجال حينا ربط بين الفرد والمجتمع، وجعل المجتمع في خدمة الفرد، والفرد في خدمة المجتمع.

وفي قضايا: التفرقة العنصرية والعدل الاجتماعي والإخاء الإنساني والوحدة وتقارب القوميات وضع الفكر الإسلامي- مستمداً من القرآن- قواعد ونظماً ما تزال البشرية في أشد الحاجة الى التعرف عليها.

فاذا استعرضنا مثلا دراسات الطب والعلوم الفيزيائية فان دور العرب والمسلمين بالغ الأثر، فالمسلمون هم الذين وضعوا أساس (المنهج العلمي التجريبي) بعد أن تخلصوا من الفلسفة النظرية اليونانية، وأنهم صححوا نظريات الإغريق في الفلك والبحار ورفضوا السحر والخرافة وأقاموا بناءاً علمياً في هذه المجالات وخاصة في مجال الطب، وفرقوا بين الفلسفة الرياضية والطبيعية وأتاحوا لها فرصة النماء، بينما عارضوا الفلسفة الإلهية التي تتعارض مع مفاهيمهم في التوحيد والنبوة، وانشأوا فلسفة مؤمنة تدور في فلك الإيمان بالله بعيداً عن شطحات الإلحاد ومغريات الإباحة.

والفكر الإسلامي له قوانينه الخاصة ونظمه المتميزة في مجال العلوم السياسية والاقتصادية والتاريخ وعلم النفس مما قدمه الماوردي والفارابي وابن خلدون والبيروني والغزالي وابن سينا، هذه الآراء والمفاهيم التي صهرها فلاسفة الغرب في علومهم ودراساتهم وصاغوها صياغة جديدة فعزلوها عن مصادرها الاسلامية المرتبطة بالتوحيد.

وفي مجال الفقه والتشريع والقانون كان للفكر الاسلامي القدح المعلى في نظريات ما تزال حتى الآن بكراً وما تزال مناراً يهتدى به.

وإذا قلنا إن الفكر الاسلامي قد اضاف إضافات اساسية إلى الفكر الحديث في مختلف مجالاته لم نكن مبالغين ولا نكون قد عدونا الحقيقة.

ففي علم التربية والنفس، لقد كانت كتابات ابن سينا والغزالي والماوردي تمثل الخطوط العامة الأساسية التي ما تزال هي الأسس العامة للنظريات التربوية الحديثة.

والأصول التي قدمها ابن خلدون ما تزال أساس علوم العمران (أي الحضارة) التاريخ والاقتصاد والسياسة، وعلى شبابنا أن يذكر دوماً أن رجال فكره العربي الاسلامي الاسلامي هم الرواد في هذه المجالات، وإن الماوردي أول من نادى بفكرة التأثير المتبادل بين الفرد والمجتمع، والموازنة بين حقوق الأفراد وحقوق الجماعة من غير تضحية أحدهما لحساب الآخر، كما تحدث عن

الحافز الفردي.

وليذكروا أن البيروني قدم أهم نظرية اقتصادية عن الادخار واكتناز الأموال وإنفاقها وعالج قضية كنز الأموال وعدم تركها للتداول، وبين الخطر الذي يترتب على ذلك. وقال إن الحركة من ضرورات الحياة فاذا وقفت هذه الحركة حدثت أزمة اقتصادية هائلة.

وسبق الغزالي (ديكارت) وغيره بنحو ستة قرون إلى القول بأن الشكوك هي الموصلة للحق، « فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال »..

وإن الغزالي سبق (هربرت سبنسر) أيضاً في تصوير الدولة أو المدنية بجسم الانسان: وقد شبه الغزالي الملك بالقلب، وأصحاب المهن الحرة بأعضاء الجسم، والشرطة بعصب الانسان والوزراء بحسن الادراك، والقضاة بالشعور.

وعرف العلماء المسلمون باخلاص العلم لله. وتمحيص مادة البحث، وكراهية التعصب، وبذل الجهد للتحرر من المؤثرات في الأحكام والاحتياط امام التاريخ القديم المأثور.

ويجب ان يكون في مقدمة المناهج ان العلماء العرب المسلمين قد صححوا أخطاء علماء اليونان أمثال بطليموس في نظريته القائلة بأن النسبة بين زاوية السقوط وزاوية الانكسار ثابتة، وقال ابن الهيثم ان هذه النسبة لا تكون ثابتة بل تتغير وصدق العلم الحديث رأيه.

وابن الهيثم هو الذي سبق بيكون في الطريقة الاستقرائية وسما عليه، وقد جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس وقدم الاستقراء على القياس، وحدد الشرط الأساسي في البحث العلمي وهو طلب الحقيقة دون ان يكون لرأي سابق أو نزعة من عاطفة أياً كانت دخل في الأمر. ويقول « ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصحفه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء ».

ولنذكر ان ابن الهيثم أضاف في الشريعة والفقه نظريات عرفتها الدوائر القانونية في أوروبا وقدرتها: من أمثال حرية التعاقد ومنع الحيل في الأحكام،

وإحياء اعمال الفضولي المحسن والمحافظة على أموال الغرماء.

ولا يزال يذكر تاريخ العلم تلك الميزة الواضحة لمفهوم العلم في الفكر الإسلامي، وهي اتحاد الدين والعلم، وفي ذلك يقول هورتن: المستشرق الألماني في كتابه: «استعداد الاسلام لقبول الثقافة الروحية».

كان العرب في القرون الوسطى تقريباً إلى سنة ١٥٠٠م أساتذة أوروبا، وإن ما نشأ من ظن الأوروبيين من ان الدين الاسلامي لا يتمشى مع المدنية إنما جاء من جهلهم بهذا الدين وعدم تعمقهم به، وفي الاسلام تجد اتحاد الدين والعلوم وهو الدين الوحيد الذي يوحد بينهما، ونجد فيه كيف أن الدين موضوع بدائرة العلم، ونرى وجهة الفيلسوف ووجهة الفقيه، سائرين معاً باتحاد ومتجاورتين كتفاً لكتف دون نزاع».

ولنذكر أن فلاسفتنا وعلماءنا لم يتقبلوا الفكر اليوناني حين ترجم إليهم، تقبلا تلقائياً ولكنهم نظروا إليه في تحفظ ونقد، وخالفوا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والآراء فلم يتقيدوا بها بل أخذوا ما يتفق مع منهج التوحيد وصححوا ما لم يكن صحيحاً بالتجربة. وتركوا آثارهم وبصماتهم وطابعهم على مجاري الفكر الحديث.

ثانيا: لمناهج التعليم والثقافة مقدمات لا بد منها:

في مواجهة هذا التحدي التغريبي الذي يحاول اليوم أن يسيطر على الأمة العربية والفكر الاسلامي تجدنا في حاجة إلى ان نتعّرف على حقائق واضحة تختفي اليوم وراء المناهج التعليمية والثقافية التي تقوم بتدريسها الجامعات في العالم الاسلامي كله على نحو يحس معه الشباب بأن ما يقدم له في هذه الميادين وخاصة في ميادين الفلسفة والاجتماع والتاريخ والعلوم السياسية والاقتصاد والقانون، إن هذا الذي يقدم إنما هو من صياغة الفكر الغربي وحده، فاذا توسع في ذلك شيئاً قليلا فانما هو مستمد من الفكر اليوناني والروماني السابق على الفكر الغربي والمنفصل عنه بأكثر من الف عام، وحيث لا يذكر ولو على سبيل الاستعراض التاريخي ان الفكر الاسلامي كان له دوره وأثره الواضح

والعميق في صياغة هذه المفاهيم والآراء والنظريات والمذاهب التي يزخر بها الفكر البشري اليوم سواء في نطاقه الديمقراطي أو الاشتراكي على السواء.

لذلك فنحن في حاجة إلى أن نتعرف على هذه الحدود الواضحة والعلامات الصريحة لفكرنا العربي الإسلامي التي يبدو انها ضاعت أو أوشكت على الضياع في غمار التطورات والتحولات المستمرة التي تعتري الفكر العالمي والتي تتزايد على الدوام، بحيث تكاد تغرق تلك الجذور الأصيلة التي قدمها الفكر الإسلامي إلى الإنسانية وإلى الفكر البشري منذ بزوغ الإسلام، والتي كانت باليقين بعيدة الأثر في تحوله ونموه وتطوره وإخراجه من الحواجز الوثنية والطبقة الخطيرة التي كان يعيش فيها ويتحرك من داخلها.

إن من حق شبابنا العربي والإسلامي على مدى العالم الإسلامي وليس في الأمة العربية وحدها ان يعرف وهو يراجع نظريات الاجتماع والسياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون ان فكره العربي الإسلامي وان اجداده العرب والمسلمين كان لهم اثر واضح في هذه النظريات.

وان من شأن هذا الفهم ان يزيد شبابنا قوة روحية وعقليه ونفسية تملأ نفسه بالثقة وتدفع عنه تلك الشبهات الخطيرة والحرب النفسية المثارة عليه والتي تحاول ان تصوره وكأنه متسول لنظريات الغرب، هذه النظريات التي صاغتها العقول الغربية وحدها، والتي فرض على العرب والمسلمين ان يأخذوها ليطبقوها في مجتمعاتهم، كأنما ليس لهم مفاهيم وقيم قدموها من قبل للفكر البشري فبنى عليها تلك الآراء والنظريات المستحدثة.

ومن حق شبابنا في هذه الفترة الحاسمة الحرجة من تاريخ الأمة العربية ان نقدم للمناهج التعليمية والثقافية بمقدمات توضح هذا وتكشف عنه، وان نقدم أسماء هؤلاء الإعلام وما قدموه من آراء استمدوها أساساً من القرآن الكريم ابي المفاهيم والقيم الإنسانية التي اهداها الفكر الإسلامي للبشرية وكانت قد اهديت إليه عن طريق السماء في الأديان السابقة ولكنها صحفت وأصابها الاضطراب والتحريف.

وعندنا أن ذلك الفهم سيكون بعيد المدى عقلياً ونفسياً على مجرى الثقافة

العربية، وعلى التكوين الفكري والروحي لشبابنا فإذا كنا اليوم قد فتحنا أبواب جامعاتنا لنظريات عالمية مختلفة في الاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والقانون، فإن لنا نظريتنا الإسلامية الكاملة التي قدمها الإسلام للبشرية جميعاً والتي اقتبستها أوروبا في أوائل عصر النهضة ففتحت امامها آفاق التحرر الفكري من قيود الكنيسة وقيود الوثنية وعبادة الفرد، وتبدو بواكير هذا الأثر واضحة في حركة لوثر وكلفن ودعوتها إلى حرية الفكر وإلغاء الوساطة بين الله والإنسان وحق الإنسان في قراءة الكتاب المقدس وفهمه ومن ذلك تلك الثورات التي قامت لإزالة الصور من الكنائس وإزالة التماثيل.

ولا يقف امر الإسلام عند هذا الحد وحده بل يتجاوزه إلى إبداع المنهج العلمي التجريبي الذي قامت عليه الحضارة الحديثة كلها، هذا المنهج أبدعه المسلمون من منطلق القرآن الذي دعاهم إلى النظر في الكون، والذي كان مخالفاً مخالفة أساسية لمنهج اليونان الفلسفي والعلمي جميعاً، ذلك المنهج الذي وقف عند حدود افتراضات النظريات بينما اتجه المفهوم الإسلامي إلى التجربة أساساً، فصحح أخطاء فلاسفة اليونان وحول التنجيم اليوناني إلى علم الفلك بأصوله ومقاييسه واستطاع المسلمون ان يضيفوا إضافات واضحة في بناء الأصول الأولية، وفي مقدمتها الأرقام ورقم الصفر بالذات وامتداد ذلك إلى العلوم الطبيعية والكيميائية في مختلف مجالات الطب والفلك والفيزياء.

وقد يقف كثير من الباحثين الغربيين عند هذا الجانب العلمي، معترفين بفضل المسلمين والعرب في هذا المجال، وهو أمر اصبح اليوم ذائعاً وشائعاً، بعد أن اغمضوا عنه الطرف طويلا، ولكنهم لا يتعدوه إلى اثر الفكر الإسلامي في مجالات الاجتماع والتاريخ والعلوم السياسية والاقتصاد والقانون، مع ان أولياته في هذه العلوم وإضافاته كانت بعيدة المدى وما تزال آثارها واضحة وضوحاً لا سبيل إلى انكاره.

ولقد وقف الفكر الإسلامي موقفاً صريحاً واضحاً من الفلسفة الإلهية اليونانية فرفضها رفضاً صريحاً، وأقر إيمانه الأساسي المستمد من «التوحيد» و«النبوة» وبذلك انشأ فلسفته الذاتية المستقلة استقلالا كاملا عن مفاهيم

الفلسفة اليونانية. وإذا كانت هذه الفلسفة قد اغتالت من قبل الديانتين اليهودية والمسيحية فأخضعتها لها، وغلبت منطق أرسطو عليها فإنها عجزت أن تفعل ذلك بالنسبة للإسلام، ومن الحق ان يقال ان (الكندي والفارابي وابن سينا) قد قاموا بمحاولات في سبيل نقل منطق ارسطو إلى الفكر الاسلامي بكثير من التحوير لجعله قادراً على التشكل في إطار التوحيد والنبوة، ولكنهم عجزوا لأن منطلق منطق أرسطو كان مرتبطاً أساساً بطبيعة الفكر اليوناني النظري، بينا كان الفكر الإسلامي بأصوله وأولياته «تجريبياً».

وإذا كان المفكرون المسلمون قد جروا شوطاً مع الفلسفة اليونانية ومنطق ارسطو فإنما فعلوا ذلك حين اتخذوها سلاحاً لمواجهة المتكلمين بها في تأييد الأديان الاخرى غير ان الفكر الإسلامي لم يلبث ان مر بهذه المرحلة سريعاً. وعاد الى التماس جوهره، وذلك حين قرر منطلقه العلمي في المنهج العلمي التجريبي من ناحية وحين قرر الغزالي: ان اسلوب القرآن كالماء وأسلوب المتكلمين كالدواء، والدواء يحتاج اليه المريض، أما الماء فيحتاج إليه السليم، وأن أسلوب المتكلمين أسلوب ضرورة ولكن أسلوب القرآن هو أسلوب الحياة الطبيعية الدائمة.

وحين تقرر مفهوم «المعرفة الإسلامي» وله جناحاه: العقلي والوجداني، لا انفصال بينهما، لا يستعلي احدهما ولا ينفرد وحده.

وحين كشف العلماء عن منطق القرآن الذي هو منطق المسلمين بديلا لمنطق ارسطو واليونان فقد نجا الفكر الإسلامي من سيطرة الفلسفة اليونانية الوثنية واستطاع الإسلام ان يحتفظ بقيمه الأساسية، ومفاهيمه الأصلية.

هذا كله قدمه الفكر الإسلامي للفكر البشري فحرره من قيوده ونقله نقلة واسعة من الإتجاه النظري إلى الاتجاه التجريبي.

وشيء آخر قدمه الفكر الإسلامي وكان بعيد الأثر في الحضارة وإعلاء المفهوم الإنساني، ذلك هو دعوة «المساواة والإخاء بين البشر» الأسود والأبيض، العرب والعجم وكان ذلك قضاء على نظرية روما القائمة على الفصل بين السادة والعبيد، وفق قاعدة، «روما سادة وما حولها عبيد» وعلى منطلق

جمهورية أفلاطون الذي فرض للسادة التأمل والحكم وللعبيد: العمل والعبودية والذل، ثم جاء الإسلام فألغى هذا المنطق كله وسفهه، وأعلى فكرة المساواة والإخاء، ومن مفهوم الإسلام نشأت كل مذاهب المساواة والعدل الاجتماعي والحرية.

والقرآن هو أول كتاب على وجه الأرض كشف عن النواميس الطبيعية والقوانين الثابتة التي تحكم المجتمعات والوجود كله ومنه كان منطلق علوم الاجتماع ولم تكن النظرية التي قدمها ابن خلدون فبنى عليها العلماء الفلسفة الاجتماعية إلا مستمدة أساساً من القرآن. والقانون الفرنسي الذي كان مصدراً لقوانين كثير من بلاد العرب في العصر الحديث مستمد من فقه الإمام مالك وهو احد مذاهب الشريعة الإسلامية.

وعشرات النظريات القانونية المستحدثة إنما استمدها الباحثون من فقهاء الإسلام.

ويمكن القول بصفة عامة- إلى أن ندخل في التفاصيل- ان الإسلام قدم للفكر البشري شحنة ضخمة من القيم الإنسانية العالمية التي كانت بعيدة الأثر في تطور الفكر الغربي وتحوله عن جذوره الإغريقية الرومانية الوثنية، تتمثل هذه الشحنة في الربط بين العقائد والمعاملات والأخلاق في إطار الإسلام، حيث لا انفصال بين الدين والحياة أو بين الجسم والروح، كما ربط الإسلام بين العلم والعمل، وحيث أطلق العقل الإنساني من قيوده التي كانت تأسره حول المعابد وبين ايدي الكهنة فارتفع إلى مستوى الاعتقاد بحياة وراء هذه الحياة وخلص البشرية من الوثنية، كما رفض الفكر الإسلامي تجسيد البطولة ورأى أن تقدير البطولة يكون بالرأي والفكر والاقتداء.

وليس في الإسلام خطيئة أصلية، إن كل امرىء رهين بما يفعل، كما كرم الإسلام كل الأديان وكل الأنبياء. وأقر عجز العقل وحده عن الوصول إلى الصواب، وجعل من الوجدان والعقل ترابطاً، وعن الإيمان بالغيب أساساً لا

تجاوز عنه، كما رفض التقليد والتبعية سواء للماضي القديم او للوافد من اي مكان.

ويمكن القول عن يقين بأن الثورة الفرنسية في مفاهيمها ومبادئها إنما كانت تستمد جوهرها من الفكر الإسلامي، فقد قامت على اثر الدفعة الكبيرة التي احدثها الإسلام في العقل الغربي، وتؤكد ذلك العبارات التي جاءت على ألسنة رجال الثورة أنفسهم، والذين كانوا قد طالعوا ثمرات الاسلام في الحكم والشورى والعدل والمساواة.

وقد كان رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي هما أوائل العلماء المسلمين العرب الذين تنبهوا إلى اثر الفكر الاسلامي في الفكر الغربي الحديث في مختلف مجالاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية واشارا إلى ذلك في أبحاثهم.

تلك مقدمة أولية لما أردت ان استطرد إليه في هذا المجال وأجليه وأنا على ثقة لا حد لها في أن هذا الاتجاه بعيد الأثر في النفس العربية اليوم، حافز لها على الثقة والايمان والمقاومة، فباليقين كان الفكر الاسلامي وكان العرب والمسلمون من أجدادنا هم صناع النظريات العقلية والعلمية التي دفعت الفكر الانساني هذه الدفعة الكبرى نحو النهضة والحضارة، ونحن اليوم أحق الناس ونحن ندرس هذه العلوم المستحدثة والنظريات «الغربية» ان نعرف مصادرها وأولياتها ودورنا في بنائها.

ثالثا: لا بد من تحرير المناهج وتأصيلها.

عملان هامان في مجال المناهج التعليمية والتربوية والثقافية:

أولا: إضافة تلك الصفحات التي هي بمثابة الخلفيات والأصول والمقدمات التي سبقت الصورة القائمة في الدراسات، فليس هناك علم من هذه العلوم التي ندرسها الآن في مدارسنا أو جامعاتنا إلا كان للمسلمين والعرب فيه دور وجهد وعمل هو بمثابة المقدمات التي مهدت للعلماء المعاصرين في وضع هذه العلوم في الصورة القائمة اليوم.

ثانياً: تأصيل المناهج المطروحة في أفق التعليم والثقافة الاسلاميتين العربيتين وتحريرها من الانحرافات والأخطاء وما يتصل بوجهات نظر الغرب إليها أو ما وضعه كأسلوب لمواجهة تحديات مجتمعه، أو لما تأثر به نتيجة لمفاهيمه الدينية او لغلبة الفكر الوثني والمادي عليه في هذه المناهج.

فإن مناهج التاريخ والشريعة والاقتصاد والسياسة والتربية يجب ان تحرر من هذه الشبهات وهذه الأخطاء وهذه التبعية لتعود مرة اخرى إلى أصالتها واستمدادها من المنابع الأصلية التي قامت عليها في الأصل.

فإذا لم يقم المسلمون بهذين العملين فستظل مناهجهم الدراسية والثقافية عاجزة عن ان تحقق لهم نهضة او تقوم لهم عقلا أو تزكي لهم نفسا أو تدعم لهم مجتمعا او تبني هذه الأجيال لتكون قوة قادرة على مواجهة الأخطار والتحديات.

وإذا لم تقم بإضافة تلك الصفحات الناقصة، وتعديل هذه الصفحات المنحرفة فإن المسلمين سيظلون يدورون في تلك الدائرة الصماء المظلمة المغلقة التي حبسهم فيها النفوذ الأجنبي ليظلوا عاجزين عن التحرر والقوة وامتلاك إرادتهم وبناء مجتمعهم على الأصالة الاسلامية.

الباب الأول

العلوم والدراسات الإنسانية

أولا - مقدمة العلوم.
ثانيا - مقدمة الفلسفة.
ثالثا - مقدمة القانون.
رابعا - مقدمة التاريخ.
خامساً - مقدمة النفس والأخلاق.



الفصل الأول

مقدمة العلوم

إن منهج دراسة العلوم: في كليات العلوم والطب وغيرها فيه نقص وفيه انحراف.

أما النقص فهو ذلك العجز الواضح عن تأصيل المناهج باثبات دور المسلمين في بناء هذه العلوم وتقديم المنهج التجريبي. أما الانحراف فهو في اعتبار فروض العلماء دارون ولا مارك وغيره من العلماء: وحقائق مسلم بها وخاصة في مسألة خلق الكون والإنسان التي لم يستطع العلم أن يصل فيها إلى شيء موثوق به.

ومن هنا فإن دراسات العلوم في حاجة إلى مقدمات اساسية:

(أولا): أن نظريات العلم هي فروض قدمها العلماء وأنها قبلت الصواب والخطأ وأنها تغيرت وما تزال تتغير كلما اكتشف العلم شيئاً جديداً وأن الحقائق العلمية قليلة جداً. وما بقي فما زال في دور البحث والتجربة حتى يصل فيه العلم إلى حقيقة ثابتة.

(ثانيا): أن نظريات كثيرة ظهرت في القرن التاسع عشر كانت دعامة من دعائم النظرية العلمية قد تجاوزتها الكشوف الجديدة وغيرت وضعها وخاصة ما يتعلق بنظرية الجوهر الفرد والتطور المطلق وغيره ولقد ظهرت في السنوات الأخيرة أبحاث علمية دقيقة كشفت عن الأخطاء التي وقع فيها دارون ولامارك وهكسلي والتي اعتبرتـك وقت من الأوقات حقائق علمية ثابتة.

(ثالثاً): أن كثيراً من النظريات والفروض العلمية التي جاءت في دائرة العلم البيولوجي قد تجاوزها الفلاسفة إلى مجالات نظرية تختلف عن منهج العلم نفسه (راجع ما قام به سبنسر)، بل ان هناك وثائق انكشفت تثبت ان بعض

القوى العالمية كان لها اثرها في تبني بعض النظريات العلمية للتأثير بها في مجال المجتمعات البشرية وهدمها. (راجع بروتوكولات صهيون).

(رابعاً): أن الخلاف بين العلم والدين في الغرب كان له اثره الواضح في الحملة على الدين بصفة هامة مع ان الخلاف كان بين العلماء وبين تفسيرات دين الغرب نفسه » وليس الدين بمجموعه فضلا، عن ان علماء الغرب لم يكونوا قد أحاطوا تماماً بفهوم العلم في الإسلام. أو لم يكونوا قد استوعبوه وهو يختلف اختلافاً كبيراً.

(خامساً): أن العلم قد مر بعدة مراحل حين غالى أولا في قدرته على فهم الحياة واستكناه اسرار الوجود ثم حين عاد فأعلن عجزه عن ذلك وحدد هدفه بأنه تفسير الظواهر، وان مهمته محدودة بالعالم المادي المحسوس وحده وأن ما سوى ذلك هو من شأن الفلسفة.

(سادساً): عندما وصل العلم إلى انفلاق الذرة حدث تحول خطير في طريق العلم فقد تكشف الأمر عن حقائق جديدة مغايرة للنظرية المادية. بل لقد قررت الحقائق العلمية الأصيلة ان العلوم الطبيعية لا تستطيع ان تدرك كنه الدين في مجالاته الروحية والاجتماعية لأن العلوم الطبيعية مادية لا تستطيع أن تمارس هذا المحسوس والملموس، وفي نظام الكون وفي طبيعة النفس البشرية ومشاعر لا تخضع للمحسوس. ومن هنا خطأ خضوع المفاهيم الواعية والنفسية والأخلاقية وغيرها من الدارسات الإنسانية لمناهج التعليم الطبيعية التجريبية أو محاولة إخضاع الظواهر الإجتماعية لقوانين على نمط قوانين الطبيعة في علم الفيزياء.

(سابعاً): عجز العلم عن حل كل المشاكل وخاصة النفس الإنسانية. وقد كان الإنسان في الغرب يظن ان العلم سيكشف له اسرار الكون، ولكن العلم عجز إلا عن تفسير بعض الظواهر، وكان الإنسان يظن ان العلم سيرد إليه الاطمئنان والسكينة ويدعم الصلة بينه وبين خالق الوجود ولكن العلم فارق الارتباط بالحقائق الأساسية، فانعزل عن الحقيقة الإلهية، كما انفصل عن الإلتزام الأخلاقي، ومن ثم فإن تقدم العلوم ادى إلى الإلحاد وإلى انحطاط

الأخلاق، وهذه مسئولية الذين فصلوا بين الروح والمادة والعلم والدين.

(ثامناً): أن العلم يظل قاصراً لعدم اعترافه بعديد من الحقائق والمعاني التي أهملها العلماء إهمالا تاما (غير المادة والشحنات الكهربائية) يقول ويتهد في محاولة التقريب بين العلم والفلسفة في كتابه «مقدمة في الفلسفة المادية»: أن هذه الحقائق الأخرى اعطت للعالم صورته المعروفة وخلقت ما فيه من قيم ومثل، وأن العلم بعدم اعترافه بهذه الحقائق يقف حجر عثرة في وجه المبادىء الإنسانية والقيم الأخلاقية والمبادىء الدينية.

ويقول ويتهد: إن خطأ العلم أنه يدرس الأشياء بعد عزلها وتجريدها عن كل صفاتها وعلاقاتها مع الأشياء الأخرى ومنها التفرقة بين المادة وصفاتها وبين الشيء ومحيطه، وبين العقل والجسم وبين الحياة والمادة، هذا التفريق يعطي صورة مشوهة للعالم. هذا التفريق بين العقل والجسم والحياة والمادة هو التجريد أو العزل اللذين يشوهان الحقيقة الكونية ويحولان دون معرفة حقيقتها وأن الأشياء الكونية مرتبطة بنفسها بعلاقات ونظم دقيقة فهي مرتبطة بماضيها وحاضرها ومستقبلها ومحيطها وارتباطها بغيرها من الأشياء، أن الحياة والحس والعقل صفات من صفات العضوية ولا يجوز اعتبارها جوهراً مستقلا عن المادة مطلقاً.

(تاسعاً): خطأ النظرة المادية في النظر للإنسان: تلك النظرة التي تجعله أقرب إلى الحيوان لتنكر عليه النوازع الروحية والمثل العليا وتحصره في محيط ضيق لا تتعدى مطالب الجسد ومدركات الحس، ومعنى هذا انه لا يؤمن إلا بالجانب المادي في الإنسان وكذلك خطأ القول بالجبرية المادية التي لا تجعل للانسان امامها فرصة للاختبار والإرادة الحرة.

(عاشراً): كشف العلم أخيراً عن حقيقة خطيرة لها أثرها في تحول الفكر العلمي كله: فقد أثبت العلم ان كل ما كنا نتصوره ضدين متقابلين: المادة والطاقة، ليس صحيحاً فليس هناك طاقة ومادة، وإنما هناك طاقة مجمدة تأخذ صورة المادة، ومادة مشعة تأخذ صورة الطاقة، والانتقال من إحدى الصورتين إلى الأخرى مستمر ومتواصل ويخضع لقانون ثابت. فالأصول الأولى

للمادة او الطاقة هي الإشعاع والإشعاع احد عناصر الضوء فالضوء في الأصل هو نقطة الابتداء فالوجود كله مشتق من الضوء. وهكذا يؤدي بنا الطريق كلها إلى قيام جوهر واحد وقوة واحدة.

ويصدق على هذا قول القرآن: (الله نور السموات والأرض).

وهكذا تنهدم النظرية المادية التي يدرسها الطلاب في الجامعات هدما تاما، وينكشف عن خطأ نظرية الجوهر الفرد.

(حادي عشر): إن أخطر ما عنى به الفكر العلمي الغربي هو الانقسام والتمزق بين العقل والوجدان من حيث استقلال العلم بالطبيعة وما انتهت إليه من تطوير الحياة تطويراً جعل للآلة والتقنيات مكان الصدارة بينما آزور عن الجانب الآخر وأشاح عنه، بينما النزعتان هما في الحقيقة وليدتا أم واحدة. ومن ثم وقع الانفصال تدريجيا بين العام والخاص والكل والجزء والجماعة والفرد بينما يوفق الإسلام في نظرته إلى العلم بين العقل والإيمان والروح والعقل والقلب.

كذلك فإن الإسلام لا يعطي للعقل أكثر من حقه الطبيعي ولا يرفعه إلى مرتبة القداسة، ولا يرى أن العقل اداة مطلقة للوصول إلى العلوم جميعا: وقد كشف الفلاسفة عن ذلك حين قال برجسون ان العقل ليس أداة صالحة لإدراك حقيقة الكون لأن نهاية مجهوده أن يقف عند ظواهر الأشياء وهو يجزيء الوجد ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً مع أن الوجود في حقيقته وحدة موصولة الأطراف يقول براتراند رسل: أن التعارض بين أحكام العقل وأحكام البصيرة وهم وليس له وجود وأن كليهما ضروري لوصول الإنسان إلى الحقائق».

ومن هذا كله نعرف أن «العلم» لا يستطيع أن يستقل وحده بتقديم نظرية عامة للكون والحياة وأنه يقصر عن ذلك لأن أدواته لا تمكنه من التحرك إلا في حدود الملموس.

(ثاني عشر): نظريتان سقطتا: نظرية ثبات العلم ونظرية كمال العلم: يقول ول ديورانت، «أين ذهبت اليوم قوانين نيوتن العظيم حين قلب أنشتين

وميكوفسكي وغيرهما الكون رأسا على عقب وبمذهب النسبية غير المفهوم، وأين مكان نظرية عدم فناء المادة وبقاء الطاقة في الميتافيزيقا المعاصرة وما يكتنفها من فوضى وتنازع مما اصاب علومنا، وهل فقدت فجأة قداستها وما فيها من حقائق أزلية، أيمكن ان تكون قوانين الطبيعة سوى فروض إنسانية، هذه الحقيقة الناصعة التي يجهلها الكثيرون. وهي ان القواعد العلمية الحديثة ليست سوى فروض قام الانسان بوضعها لتفسير الغوامض التي تحيط به في كل جانب وقد يكون نصيبها النجاح او الفشل وإذا أصابها النجاح فإلى أي مدى وزمن مقدر عندما ظهرت النظريات الجديدة التي أثبت العلم وجودها ببراهين رآها العلماء مقنعة ونسخت النظريات القديمة وحلت محلها فإذا بالجديدة تعجز عن تعليل بعض الظواهر.

ويقول الكونت دي نوى: إن القوانين العلمية قوانين نسبية للانسان الذي هو الآلة المفكرة التي تعبر عن الرابطة الموجودة بينه وبين السبب الخارجي وهي تصف تتابع الحالات النفسية التي تنتج عن هذه القوانين بالضرورة: نسبية وذهنية وصلاحها يرتبط بالإنسان ويعتمد على تماثل الانعكاسات لدى مختلف الأشخاص لنفس المنبهات الخارجية، ومن هنا يتضح ان بعض التعابير كالحقيقة العلمية يجب ان تؤخذ بحدود ضيقة وليس بالمعنى الحرفي كما يظن بالعامة، فليست هناك حقيقة علمية بالمعنى المطلق وإذا كان العالم في القرن ١٩ لديه الجرأة لأن يقول ان الحالة (أ) تتبع الحالة (ب) والحالة (د) تتبع الحالة (ج) فإن العلماء في القرن العشرين اكثر تحفظاً وأقرب إلى التواضع منه إلى الغرور ولا يجزم بشيء».

ويقول: إن التغير لا الثبوت هو الطابع الذي يتميز به العلم «اليوم» وإن أبحاث العلماء وأقوالهم تؤكد نقص العلم البشري، وإن هذه النظرية الجديدة هي الصحيحة التي تعبر عن الحقيقة، والواقع، وتساهم بدفع العلم إلى الأمام، بعكس النظرية القديمة التي تشكل اكبر عقبة في طريق ازدهار العلم وقطف ثماره، وقد قرر القرآن قبل أربعة عشر قرناً قصور العلم (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا).

(ثالث عشر): إن العلماء استغلوا العلم بعيداً عن قوى الروح والقلب، وحكموا العقل في القلب كما حكموا العلم في الدين، فنتجت عن ذلك أخطار فاستاسدت الغرائز وأسرفت المطامع فإذا إله العلم يتجه نحو التدمير والتخريب والفتك والتقتيل حتى أصبحت القوة مقياس تقدم الأمة وعظمتها، ولو تدخل القلب واتجهت آلهة العلم نحو البناء والإثمار لسمت المدنية وارتفع شأن الإنسانية.

إن التقدم الذي وصل إليه الإنسان بالعلم لم ينج الإنسانية من الأهوال ولم يقض على المشاكل العديدة التي يعاقبها المجتمع، إن العلم قد وضع في ايدي الإنسان قوة عظيمة إذا لم يحطها بسياج من الخلق والروح والقلب، تحولت إلى قوة مدمرة كذلك فهم نظروا إلى الظواهر ولم ينظروا الى صانعها، وخالقها وإلى ما وراءها.

(رابع عشر): خطأ القول بأن العلم سيقضي على الدين، أو أنهما لا يعيشان معاً. والحقيقة ان العلم لن يقضي على الدين بل إن العلم سوف يؤكد الدين، فالدين أوسع إطاراً من العلم، لأنه يرسم الطريق الذي تتحرك فيه القوى كلها ومن بينها العلم، فإذا تحرر العلم من روح الدين كان وبالا على الإنسانية، إن روح العلم في الإسلام هي في صميمها التجرد للحق والصدق فيه، وقد وجه الإسلام المسلمين ابتغاء الحقيقة لا ابتغاء المنفعة ولقد قررت الحقائق العلمية الأصلية ان العلوم الطبيعية لا تستطيع ان تدرك كنه الدين في مجالاته الروحية لأن العلوم الطبيعية مادية لا تستطيع ان تمارس غير المحسوس، والملموس وفي نظام الكون وفي طبيعة النفس البشرية إحساسات ومشاعر لا تخضع للمحسوس. ومن هنا خطأ إخضاع المفاهيم الاجتماعية والنفسية والأخلاقية وغيرها من الدراسات الإنسانية لمناهج العلوم الطبيعية والتجريبية، ومحاولة إخضاع الظواهر الاجتماعية لقوانين معينة على نمط القوانين الطبيعية في علم الفيزياء.

(خامس عشر): إن خطوات العلم القائمة الآن تتجها كلها إلى كشف الحقائق التي ظلت المادية تروجها عشرات السنين وخاصة فكرة الحقيقة العلمية، فقد

اشار اليكونت دي نوى في كتابه (مصير البشرية): إن بعض التعابير كالحقيقة العلمية يجب ان تؤخذ بحدود ضيقة وليس بالمعنى الحرفي كما يظن العامة، فليس هناك حقيقة علمية بالمعنى المطلق. وإن السير نحو الحقيقة بواسطة العلم قول باطل، فهناك فقط مجموعات من الإحساسات التي وجدنا بالتجربة انها تتبع بعضها البعض بترتيب معين والتي تدعي انها ستتوالى على نفس النمط في فترة مستقبلية محددة، تلك هي روح حقيقتها العلمية.

وفي مسألة المادة والأثير: يقول الأستاذ أدنجتون: «ليس الأثير نوعاً من المادة فهو لا مادي» ومعنى هذا إن شيئاً لا مادياً يحيل نفسه إلى مادة بواسطة بعض الالتواء الغامض او دوامات ويصبح ذلك الذي لم يكن له «بعد» أو ثقل» بإضافة اجزاء منه بعضها إلى بعض مادة متميزة ويمكن ان توزن.

والعلم يقول الآن إن الجاذبية ليست إلا فرضا من الفروض، وإن الأثير فضاء أو كالفضاء، وهذه هي معركة الكهرب والذرة: فقد أفلتت المادة من بين أيدي العلماء، أفلت من المادة كل شيء ثابت، أو كانوا يحسبونه مضرب المثل في الثبوت، وقد تقدم العلم بالكهرب والذرة، فإذا بالمادة كلها كهارب وذرات، وإذا بالذرات تنفلق فتنطلق شعاعاً كشعاع النور.

كذلك فقد دخل الشك إلى فرضية سبق المادة للفكر أو سبق المادة للفكر.

وقد اخذ العلماء يتراجعون خطوة وراء خطوة بعد أن تخلوا عن البحث في أولية المادة والفكر ثم بعد ان تخلوا عن البحث في أولية التأثير المتبادل بها وانتهوا إلى الوقوف عند النشاط الإنساني، ولا شك أن تنازلهم عن الإصرار على ان المادة اولا سيفقدهم المقدرة على الإصرار على ان المادة هي المؤثر الحاسم في عملية التطور.

ومن هذا وصل العلماء الآن إلى اقتناع كامل إن الإنسان ليس من صنع المادة- كما تقول النظرية المادية- لأن المصنع لا يحيط بصانعه والإنسان قد أحاط بكل صور المادة وخرج منها إلى دائرة أوسع منها هي دائرة الأثير. وإذا تحولت المادة إلى حسبة رياضية يحتويها الفكر، فإن ذلك يجعل المنطق القائل بأن المادة اسبق في الوجود على الفكر في مأزق علمي شديد التناقض مع

العلم الجديد، وفي مأزق أشد حرجاً مع مسلمات الماركسية التي قامت على أساس صحة هذا الافتراض وما ارتبط به بعد ذلك من مصالح سياسية كبرى.

(سادس عشر): يقول الدكتور كارل في كتابه (تجديد الإنسان) أن معالمنا غير وافية، فنحن نعلم كثيراً عن الشموس والمجرات ولكنا عاجزون عن الملاءمة بين نفوسنا والعالم الميكانيكي الذي خلفناه، ولذلك يتعذر ان نعيش في سلام، لقد فرقت الحضارة منذ اليوم الأول بين المادة والروح واعتمدت على المادة، فرق جاليلو بين خواص الأجسام الأولية كالأبعاد والوزن وهي مما يسهل قياسه والخواص الثانوية كاللون والرائحة وهي مما لا يقاس حصر اتباع جاليلو همهم في الكم وأهملوا النوع ان حماستهم في سبيل الوزن والقياس حولت الإنسان إلى عوالم الطبيعة والرياضة والكيمياء، هذا الخطأ يجب إصلاحه قبل ان يتمكن العالم من إنقاذ الحضارة، لأن في الإنسان شيئاً اكثر من الطبيعة والكيمياء ونواميسها، كذلك فصل ديكارت الأشياء المادية عن الأشياء الروحية فأصبحت مظاهر العقل بعد هذا التفريق مما لا يمكن تفسيره. وغدا بناء الجسم وطريقة مقامه لوظائفه المختلفة في نظرهم اشد ثبوتا من الفكرة والنشوة والحزن والجمال هذا الخطأ حول الحضارة إلى الطريق التي أفضت إلى انتصار العلم وانحطاط الإنسان وأن منقذي العالم يجب ان يتوفروا على دراسة الإنسان من ناحيته الكمية والنوعية معاً.

(سابع عشر): ظهرت حقائق كثيرة تشكك في نظرية التناقض التي يراها بعض الماديين حتمية بين التطور والثبات، فإن الثبات يبدو نظرياً لأول وهلة نقيض التطور والحركة ولكنا إذا تعمقنا وجدنا ان التطور او الحركة ضوابط هذه الضوابط بطبيعتها ثابتة.

هذه المجموعة من الحقائق يجب ان يكون بين يدي الدراسات العلمية التي يدرسها الشباب في الجامعات والكليات العلمية، لتضيء الطريق امام شبهات النظرية المادية التي تحاول السيطرة على العلم التجريبي او تزاحمه وفي ضوء الإسلام نجد الحقائق الأصلية.

(٢)

الإسلام والمنهج العلمي

(أولا) العلم الحديث إنما هو كاشف لحقيقة صنع الله وليس منشئاً لخلق من خلقه، والعلم الحديث يرتكز .اساساً إلى القانون الإلهي (لا تبديل لخلق الله) ومن هنا جاءت طريقة العلم الحديث في الملاحظة والتجربة، التي تتحول إلى نظرية فاذا ما ثبتت النظرية على كل الوجوه من العلماء والباحثين، واصبحت حقيقة يقينية فهي في هذه الحالة وحدها تكشف عن حقيقة علمية لو بحث الباحثون فوجدوا انها حقيقة ثابتة في العلم القرآني وكل ما يثبت كشفه في العلوم الحديثة إنما جاء كاشفاً ومقرراً لحقيقة من حقائق خلق الله قال بها كتاب الله صراحة أو ايماء.

والعلم الحديث اخذ هذه الطريقة من علماء المسلمين، وقد اعترف علماء الغرب بأنهم اخذوا طريقهم من علماء العرب المسلمين، وكانوا يعرفون نجاح طريقهم إلى اجتماع عبادة الله والإيمان به مع البحث العلمي والتجارب العلمية في فكر العالم العربي واجتهاده. فقد ارتقى العرب إلى درجة علمية اساسها التجربة والملاحظة وهي الأساس في إرساء المناهج العلمية الحديثة. ولم يبتدع العرب هذه الطريقة ولكنهم اخذوا من منهج القرآن الحديث في طرح العلم القرآني ومن ثم فإن منهج العلم الحديث يتفق مع العلم القرآني.

فالعالم في بحثه إنما يتجه إلى الملاحظة والفرض ثم التجربة والنظرية حتى تبلغ الوقائع المفسرة بهذه النظرية من الكثرة ما يجعلها حقيقة يقينية فتكون قانوناً عاماً كاشفاً لقانون الفطرة اي سنن الله في الكون، وإذا تأيدت وانطبقت على القانون الطبيعي (الفطرة) فإذا تنافرت معها فهي لا تكون حقيقة ثابتة بل تخضع للتغيير.

ثانيا: التجربة والتجريب:

يقول الدكتور عبدالباسط محمد حسن في كتابه (أصول البحث الاجتماعي) لقد كان نصيب العرب في خلق المنهج العلمي كبيراً فالفكر العربي في جوهره

كان فكراً تجريبياً تجاوز الحدود الصورية لمنطق ارسطو واتخذ الملاحظة والتجربة مصدراً لعلمه، وكان هذا الفكر التجريبي يربط بين التأمل النظري والممارسة العملية ويتجه إلى التحديد الكمي (وهذا هو التكامل) وقد اختلف منهج العرب عن منهج الإغريق اختلافاً بيناً وهذا هو ما تحقق بالفعل فقد عارض العرب المنهج القياسي وخرجوا من حدوده إلى حدود الملاحظة والتجربة ذلك لأن الأقيسة المنطقية كما يقول ابن خلدون احكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة فالتطابق بينهما غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه، اللهم إلا ما يشهد به الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية. وقد اهتم العرب بالعلوم التي تصطنع منهج الاستقراء واتخذوا الملاحظة والتجربة اداة لتحصيل المعارف العلمية واستعانوا بالأدوات العلمية في القياس ليحصلوا على نتائج جديدة، وقد عملوا في الفلك والطبيعة والكيمياء والطب وظهرت منهم اسماء لامعة في هذه الميادين (البيروني، الخازن، البصري، الحسن بن الهيثم، جابر بن حيان، ابو بكر الرازي، ابن سينا) وقد اصطنع هؤلاء المنهج الإستقرائي،

قال جابر بن حيان عن قيمة التجربة: «إن واجب المشتغل في الطبيعيات والكيمياء هو العمل وإجراء التجارب، وإن المعرفة الحقيقية لا تحصل إلا بها».

وحدد الحسن بن الهيثم اصول المنهج الاستقرائي تحديداً دقيقاً حين قال:

«نبتديء في الحديث باستقراء الموجودات ونتصفح حال المبصرات ونتميز خواص الجزئيات وكانوا يسمون التجربة: الاعتبار، وقد بينوا أهميتها في دراسة الظواهر تحت ظروف مختلفة «لنجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل، لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننفذه طلب الحق لا الميل مع الآراء».

وقد قاموا باجراء التجارب على الحيوانات، فتجرعت القردة الزئبق، واختبروا آثار الادوية عليها وسلحوا جميع ما شاهدوه تسجيلا دقيقاً كما عرفوا منهج دراسة الحالة. فكانوا يدعون المريض إلى رواية تاريخ حياته ويسأل عن احواله الحاضرة والظروف الإجتماعية المحيطة به. وقد استعان الأوروبيون بما

نقلوه عن العرب وفصل العلماء بين القياس (اليوناني) والإستقراء (العربي) ملاحظين ان الثاني هو سبيل الوصول إلى المعرفة العلمية على حين أن الأول يقوم على حقائق معروفة من قبل، لذلك نادوا باستخدام الملاحظة والتجربة للوصول إلى الحقائق وفي مقدمة من أرسى دعائم التفكير العلمي في أوروبا روجر بيكون + ١٢٩٤ الذي دعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة وفرض الفروض للوصول إلى الحقائق العلمية ثم حمل فرنسيس بيكون على المنهج القياسي حملة قاسية، ودعا إلى استخدام التجربة التي يعتبرها المعلم الصادق والوسيلة الناجعة لفهم ظواهر الحياة، ووضع كتابه (الأرجانون الجديد) ليفصل فيه قواعد المنهج التجريبي وخطواته. وكشف فيه عن أوهام الجنس التي ترجع إلى نقض العقل الإنساني، واوهام الكهف التي هي ضرب من الضعف العقلي، فلكل فرد مغارته وكهفه الخاص به، واوهام السوق وهي التي تنشأ من الأخطاء الناشئة عن التخاطب والتعامل مع الناس، وأوهام المسرح وهي التي تنشأ عما يقوله الفلاسفة والعلماء دون تمحيص.

وأوضح بيكون أن أصول المنهج التجريبي الصحيح هي: جمع الحقائق وتقسيمها إلى طوائف منفصلة، والمقارنة بينها وموازنة بعضها ببعض والتحقق من النتائج.

وهذا كله مستمد (مما كتب جابر وابن الهيثم وغيرهم) ثم جاء جون ستوارت مل فصاغ المنهج التجريبي في قالب اشمل وحدد شروط التجربة ووضع القوانين التي تمكن من صدق الفروض العلمية أو خطئها. ثم دعا كلود برنارد إلى استخدام المنهج التجريبي على أوسع نطاق، وهاجم استقاء الحقائق من الأدلة النقلية وحذر من الاطمئنان إلى شهرة السابقين.

هذا الذي أورده الدكتور عبدالباسط يكشف بوضوح الخلفية الأصلية وراء مناهج العلوم التي تدرس في جامعاتنا والتي تبدأ عادة بما كتبه بيكون وروجر وفرنسيس وهو استهلال ناقص وظالم في نفس الوقت. ذلك ان ما قدمه هؤلاء العلماء إنما جاء بعد دراسة واستيعاب لكل ما كتبه علماء المسلمين الذين سبقوا على هذا الطريق والذين قعّدوا القواعد في منهج البحث التجريبي وفي

طليعتهم عشرون عالماً:

ابن سينا، ابن الهيثم، البيروني، جابر بن حيان، ابن النفيس، الخوارزمي، الخـازن، ابن يونس، الصوفي، الزهراوي، ثابت بن قرة، البوزجاني، البغدادي، ابن البيطار، ابن ماجد، المجريطي، الغافقي، ابن مسكويه، ابن خلدون، المقدسي.

هؤلاء الذين حين بدأوا صححوا: أخطاء بطليموس وإقليدس وأرشميدس وجالينوس، ثم انطلقوا صوب الإبداع والإضافة الواسعة في مختلف المجالات:

الرياضيات، الفلك، الحساب، الجبر، الكيمياء، الطب، الصيدلة، النبات، الحيوان، المعادن.

وقد اعترف علماء الغرب بأنه لولا اعمال العلماء المسلمين لاضطر علماء النهضة الأوروبية ان يبدأوا من حيث بدأ هؤلاء، ولتأخر سير المدنية عدة قرون، وقالوا: كان لا بد من ظهور ابن الهيثم والصوفي والبيروني وامثالهم: لكي يظهر جاليلو وكبلر وكوبرنيك ونيوتن من اعلام النهضة الأوروبية.

ومن هنا وجب إحقاقاً للحق واعترافاً بالأمانة العلمية ان يقدم هذا الدور في دراسات الجامعات وان يسبق دراسات الحضارة المعاصرة، ونحن حين نفعل ذلك إنما نقرر حقيقة اصبح الآن معترفاً بها في مختلف دوائر العلم الغربية من ان أوروبا مدينة للمسلمين وإن المسلمين هم اساتذة الغرب في جميع العلوم، وقد أشار كثير منهم إلى ان كثيراً من النظريات «حسبناها من صنعنا» وإذا بالعرب قد سبقونا إليها».

وكما قدم المسلمون منهج العلم التجريبي فقد قدموا منهج صياغة العلماء، وقد عرف العلماء المسلمون بالتواضع والإستعلاء بعلمهم وزهدهم عن الترف والسلطان، وعزوفهم عن الصغائر، مما اعلى شأنهم، إلى جانب استعدادهم الذهني وجلدهم العجيب على العمل، ومثابرتهم وما أتيح لهم من حرية في الفكر العلمي ولعدم الحجر على آرائهم العلمية أو اضطهادهم بسبب تلك الآراء، كل ذلك هيأ لهم الإبداع الفكري وغزارة الإنتاج».

وبذلك كانوا هم بناة منهج صياغة العلماء، كما كانوا منشئي المنهج العلمي التجريبي».

ثالثاً: كانت نظرتهم إلى العلم تقوم على إيمان صادق بالله، ويقين بأن العلم كله والعمل كله موجه إليه تبارك وتعالى خالصاً، لا يلتمس به مطمع ولا جزاء ولا شهرة، وإنما يراد به خدمة الإنسانية والمجتمع والناس، ثم إن هذا العلم ليس علماً دينياً، ولكنه علم في مختلف مجالاته، مستمد من القرآن، متصل به، فالقرآن هو الذي أعطى المسلمين ذلك الضوء الكاشف الذي هداهم إلى النظر في الطبيعة والبحث في الأرض، وهو الذي مضى بهم حتى أنشأوا المنهج العلمي التجريبي الذي كشف آفاق المجهول فقدموا من خلاله إضافات جديدة تقدمت بها الإنسانية حين نمتها باسم الحضارة الحديثة.

ولقد ظلت أوروبا خمسة قرون كاملة تنكر هذه الأسبقية الأصيلة في بناء العلم وقد خلت كتبها من الإشارة إلى هذا العمل الضخم الذي قدم القواعد التي بنوا عليها عملهم من بعد، ولما دخل الإستعمار بلادنا فرضت علينا في المدارس والجامعات مناهج لا تعترف بهذا الدور كله وتنكره تماماً ولا تشير إليه أية إشارة، حتى يخيل للطالب والباحث أن هذا العلم غربي الأصل والمنزع، وإن العرب والمسلمين لم يكن له شأن فيه: أي شأن.

وقد ظل علماء كثيرون غربيون يتجاهلون هذا الانجاز البعيد المدى الذي أحدثه الإسلام في النهضة الأوروبية الحديثة وفي الحضارة العالمية، بل إن هذه الاستهلالات الإسلامية لكثير من العلوم والأصناف قد جرى تجريدها من إطار الإسلام حتى تصبح من ابداع الفلاسفة والعلماء الغربيين، وفي السنوات الأخيرة تحدث مجموعة من المؤرخين والباحثين عن هذه الحقيقة المهضومة التي ما كان لها أن تظل في طي الخفاء سنوات طويلة. وفي مقدمة هؤلاء جوستاف لوبون في (حضارة العرب) وتوماس كارليل في (الأبطال) وبريفولت في (بناء الإنسانية) ودرابر في مقدمة العلوم.

وكان آخر هذه الصيحات وأعمقها كتاب (أوروبا ولدت في آسيا) وكتاب شمس الله تشرق على الغرب للدكتورة سجريد هونكة.

ويجيء الإنصاف ليشير إلى دور العرب في الكيمياء والطب والفلك والعلوم والرياضة، ولكن المراجعة الدقيقة للدور الذي قام به الإسلام وحضارته وفكره يكشف عن أثر أبعد عمقاً، فالفكر الإسلامي لم تقف إضافته عند العلوم وحدها ولكنه أضاف إلى الإجتماع والسياسة والاقتصاد.

ومن هنا فإن هناك ضرورة ملحة أن تتصدر دراسات العلوم مقدمة تكشف هذا الدور وتضعه في مكانه الصحيح من تاريخ العلم الحديث ونحن نعرف أن تدريس العلوم إنما يتم بناء على المنهج الإنجليزي أو المنهج الفرنسي. وإنه تجري دراسة المذاهب الفكرية العالمية شرقية وغربية مع تجاهل كامل للمنهج الإسلامي، وذلك فيما يتصل بفلسفة العلم نفسه ومفهوم الإسلام له. وعندما أنشئت كلية العلوم ١٩٢٥ سيطر على مناهجها مجموعة من العلماء الغربيين (أوليفر، هوجيوم، ينجهام، نيو وغيرهم) وإن الجماعة الأولى من العلماء الدين برزت شهرتهم: محمد خليل عبد الخالق، ومشرفة وأحمد زكي وعلي إبراهيم ومصطفى نظيف ومحمد رضا مدور، وحسن صادق، حاول كثير منهم أن يقدم المنهج الإسلامي للعلم ولكن ذلك لم يتحقق على الوجه السليم.

هذا ومن أهم ما يعترض مفهوم العلم الطبيعي في السنوات الأخيرة ويغير كثيرا من المسلمات:

إن نظرية دارون (التي ما تزال تدرس في المدارس والجامعات) قد تكشف فسادها بعد أن أثبتت التجارب أنه لا علاقة بين الجنس البشري والأجناس الحيوانية وإنه لا توجد علاقة مشتركة بين الجنسين. وقد أعلن الدكتور رونالد جونسون أستاذ علوم الأجناس البشرية عام ١٩٧٤ إن العلماء يستطيعون الآن أن يقولوا بعد دراسات وتجارب امتدت سنوات طويلة بنسبة ٩٩،٩ بالمائة من الدقة إن الإنسان سار منتصباً على قدميه، منذ أن وجد على الأرض أي أنه بدأ تاريخه الإنساني منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة، بعد أن عثر على مجموعة من العظام يرجع تاريخها إلى ثلاثة ملايين سنة، وكذلك ظهرت عظام ترجع إلى خمسة ملايين سنة وكل هذا يشير إلى أن الإنسان القديم كان يسير منتصب القامة منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة. ويؤكد العالم الفرنسي جان بيفتو رئيس

المجمع العلمي الفرنسي سابقاً بعد أن أوقف من عمره نصف قرن لدراسة أصل الإنسان، إن الإنسان ليست له علاقة تجانس بالقرد، وإن كل المشابهات بين القرد والإنسان غير كافية لنجزم بوجود أصل واحد للإنسان والقرد. وهو يرفض هذا الافتراض لاعتقاده أن الإنسان لم يظهر على الأرض مجرد صدفة بل إنما كان هو الهدف الأخير من تنظيم الكون، ولذلك جاء مركباً في أكمل تقويم.

الفصل الثاني

مقدمات الفلسفة

تقول كتب الفلسفة المقررة على طلبة الثانوية أنها تستهدف أمرين:

الأول: الاعتزاز بقدرة العقل الإنساني على أن يجوب آفاق هذا العالم مفتشاً وباحثاً عن الحق واليقين بغير خوف أو تردد أو يأس ».

ونقول وكيف يستطيع العقل أن يبحث وليس معه زيت يضيء له الطريق، نعم يبحث بغير خوف أو تردد ولكن بغير ضياع في متاهات، ولقد هدى الإسلام المسلمين إلى مداخل البحث العقلي في كل شيء وأمدهم بالقواعد، والمفاتيح التي تجعل سعيهم في البحث سليماً ومضيئاً.

الثاني: ضرورة إلمام الطالب بالتيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة، التي يتردد صداها في الصحف والإذاعة والكتب حتى يستطيع أن يفهم مسارات الفكر العالمي المعاصر واتجاهه.

ونقول: وكيف يستطيع أن يفهم ذلك ويحدد موقفه إن لم يكن له مفهوم أصيل ثابت يعرض عليه ما تقدمه التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة ليحدد موقفه منه.

الواقع إن المسلم يملك تصوراً كاملا للميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) قدمه له القرآن الكريم كتابه الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو تصور أساسي للمعرفة، يجب أن يكون واضحاً في نفسه قبل أن يدخل في متاهات الفلسفة ويضرب في شعابها المختلفة، بين دينية ومثالية ومادية، وبين وضعية ووجودية وليبرالية وماركسية، بل إن المسلم لديه تصور كامل لمنهج الحياة ونظام المجتمع الذي يجب أن يقوم عليه المجتمع الإسلامي.

ـ وهو متكامل النظرة بين العقيدة والشريعة والأخلاق، ولذلك فإن تقديم مذاهب الفلسفة المعاصرة إليه مجردة دون بيان موقف الإسلام منها هو عمل له محاذير خطيرة وآثار بعيدة المدى، ليس في إعطاء عقله القدرة على أن يجوب الآفاق مفتشاً عن الحق، بل في أن تحتويه دوامة الشكوك وأسباب القلق والضياع، لأنه لم يبدأ من نقطة ثابتة هي عقيدته الأصيلة التي هي مصدر الأصول العامة للفكر الإسلامي والثقافة العربية، وعليها يعرض كل مذاهب الفكر الغربي وتياراته ومذاهبه ليرى مدى اتفاقها أو اختلافها معه، وإن أولى مقدمات دراسة الفلسفة ليست في تقديم أبحاث الشك المذهبي والشك المنهجي والجبر والإختيار، وإنما هي في تقديم نظرة الإسلام إلى الإنسان والوجود والحياة والمجتمع، التي هي الأساس المكين للنظرة الفلسفية الصحيحة.

٢- من الضروري في دراسة (نظريات الفلسفة) أن تقدم للشباب في موضعها الصحيح من الثقافة والفكر، وذلك بأنها مجرد افتراضات قدمها مفكرون، وأنها لم تثبت بعد، وأن من حولها منازعات ومعارضات تشعبت بها إلى جملة نظريات ولم يثبت أي اكتشاف ثبوت حقيقي لأي جانب من هؤلاء.

وإن ما لم يثبت لا يجوز تدريسه أصلا، ولا يجوز أن يقدم على أنه حقائق علمية.

كذلك فإنه من الضروري أن يكون من مقدمات الفلسفة، بيان التفرقة بين الفلسفة وبين العلم، وعلاقتها، فالعلم هو تلك الحقائق التجريبية التي يتم إجراؤها في المعامل والأنابيق، أما الفلسفة فهي النظريات التي يقدمها الفلاسفة في مجال ما ليس علمياً أو تجريبياً، في شأن ما وراء المادة أو الإنسانيات وهذه النظريات لا يمكن أن تخضع للتجريب أو الأسلوب الذي تبحث به المواد، لأنها تتصل بما هو ليس مادياً تماماً.

٣- من المقدمات الهامة: أن تقدم «خريطة» واضحة لتاريخ الفلسفة: وموقف الإسلام بينها، فالفلسفة القديمة السابقة للإسلام: تتمثل في الفلسفة الشرقية الغنوصية والفلسفة الغربية الهلينية. أما بعد ذلك فهناك الفلسفة الغربية الحديثة التي بدأت فلسفة مسيحية لاهوتية، ثم تحولت إلى فلسفة

مثالية، ثم انتهت إلى الفلسفة المادية. وإن كان لكل فرع من هذه الفروع امتدادات مستمرة إلى اليوم.

وعندما جاء الإسلام كانت الفلسفة تبحث في قضايا الكون والخلق والإنسان وما وراء المادة والمعاد، وقد قدم الإسلام عن طريق كتابه الخالد: « القرآن »: منهجاً جامعاً، لهذه القضايا هو من عند الله، صانع الكون وخالق الإنسان وواهب الحياة وصاحب الأمر كله في الدنيا والآخرة، قدم القرآن هذا التصور الإسلامي إلى الإنسان حتى يوجه جهده إلى النافع من البحث والتفكير وحتى تطمئن نفسه إلى فهم عالم الغيب الذي يعجز بأدواته الخاصة عن استكناه سره، حتى يكون عليه بعد ذلك أن يستكشف قوانين الحياة ويبحث وينظر ويعمل في تعمير الأرض وإخراج مذخورها. فلقد دعا القرآن إلى السعي في الأرض والنظر في آفاقها والتفكير في خلق السموات والأرض، ومن ثم فقد قامت نهضة إسلامية لك مجال العلم استطاعت أن تنشىء المنهج العلمي التجريبي على نقيض المنهج اليوناني الذي كان قاصراً على المعادلات المنطقية والقياس، وفي ضوء المنهج الإسلامي للمعرفة عرضوا لكل ما سبقهم في مجال العلوم من تراث اليونان والفرس والهند، فنظروا فيه وقبلوا منه ورفضوا وصححوا أخطاء بطليموس وأرسطو، وبذلك استقام لهم منهج أساسه التوحيد الخالص، وقوامه التجربة، وروحه العدل والرحمة، يستمد أصوله من القرآن، وبذلك كان مختلفاً عن منهج اليونان وآية ذلك انتقاله هذه النقلة الواسعة من القياس النظري إلى التجربة العملية. وبذلك قلب المسلمون موازين العلم كله ونقلوه نقلة واسعة إلى التجريب، وأقاموا حضارتهم على هذا الأساس فكانت منطلقاً إلى ما وصل إليه العلم الحديث كله.

ومن حق شباب العرب والمسلمين اليوم أن يعرفوا ذلك وأن يتأكدوا من صحته حتى لا تخدعهم تلك العبارات الغامضة في الكتب المدرسية والجامعية والتي تحاول أن تقول بأن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية مكتوبة بالحروف العربية، أو تقول على سبيل الإنصاف الناقص:

إن العرب حفظوا تراث اليونان ثم ردوه إلى أوروبا، الحق إنهم حفظوه وصححوه، وأضافوا إليه وأنشأوا الجديد الذي لم يكن يعرفه اليونان أو

البابليون أو الفراعنة من علوم.

أما قول القائلين بأن المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية وبنوا عليها حضارتهم فهو قول زائف تنقضه قوانين الحضارات التي تقوم على القيم الأساسية للمجتمعات. ولم يكن من المعقول وفق أي منهج من مناهج البحث أن تصلح الفلسفة اليونانية أساساً للمجتمع الإسلامي، بما تحمل من وثنيات وعبودية وإقرار بالرق وإنكار للاخاء البشري، والالتزام الأخلاقي، لذلك كان لابد أن يقوم المجتمع الإسلامي وتقوم الحضارة الإسلامية على القيم الأساسية المنبثقة من دينه وقرآنه.

وبذلك كان لها منطلقاً مخالفاً للفلسفة اليونانية بل ومعارضاً لها، ذلك إن الفلسفة اليونانية إنما كانت معبرة عن المجتمع اليوناني المعارض للمجتمع الإسلامي، فهي تقوم على أساس سيادة طبقة الأمراء الذين يعيشون على المتعة والترف والتأمل، بينما تقوم طبقة أخرى بالعمل والعبودية في ظل الفقر والظلم المبين، تجتاحها سياط السادة واستبدادهم وقسوتهم، ولم تكن فلسفة أفلاطون وأرسطو إلا تعبيراً عن هذه المواضعة وتبريراً لهذه العبودية، وهذه جمهورية أفلاطون تشهد بذلك الإقرار المكين لعبودية المجتمعات وتبرير الرق، إزاء سيادة الأمراء ومتعة السعادة.

ولم يكن هذا شأن المجتمع الإسلامي الذي بناه القرآن وأقامه على أساس الأخوة والمساواة والتكافل وعلى أساس العمل، ومن هنا فإن فلسفة اليونان لم تكن تصلح لهذا المجتمع مهما نقلها الفلاسفة وحاولوا التوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي.

وهي فلسفة تأملية خالصة، تؤمن بوجود إله ولكنه إله يحرك ولا يتحرك ويتأمل ولا ينهج، وهي فلسفة تقوم على الماهية والكيف والتجربة.

وهي بذلك تختلف اختلافاً بيناً عن التوحيد الخالص. وعن الاتجاه العملي الواضح في منهج القرآن الذي أقام منهجاً علمياً مستعداً من هذه القيم جرى تطبيقه على المجتمع الإسلامي العامل المنفتح وكان من ثمرته قيام حضارة علمية وعملية داخل إطار الإسلام باعتبار أن الإسلام دين وعبادة ونظر ومعاملات.

ومن هنا كانت تلك الفوارق الواضحة بعد ترجمة العلوم اليونانية ممثلة في:

١- التوحيد والنبوة.
٢- طبيعة الفكر الإسلامي العملية.
٣- قيام مجتمع الإخاء والرحمة غير العبودي.

ولذلك فإن الفكر الإسلامي لم يلبث أن تجاوز الفلسفة اليونانية وأرسطو ومنطقه إلى المنهج العلمي التجريبي، وظهر ذلك واضحاً في الإضافات القوية التي قدمها البيروني وجابر بن حيان في مجال العلم وابن حزم وابن خلدون وابن تيمية في مجال الفكر.

وبذلك خرج المسلمون عن الفلسفة اليونانية وعن منهج أرسطو وأقاموا منهجاً خاصاً مستمداً من فكرهم وحضارتهم. ومن ثم أقاموا المنهج التجريبي، القائم على التوحيد بين النظر والعمل، وأدركوا:

(أولا) مفهوم «العلية» بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية.

(ثانياً) مفهوم النظرة الكاملة للكون والكائنات وقوامها تطور الكائنات وتداخلها.

(ثالثاً) نظرة جديدة إلى الإنسان الجامع بين الرغبات المادية والأشواق العليا.

وهذا كله يختلف عن مفهوم العلوم اليونانية ويتجاوزها تجاوزاً خطيراً وهو في مجموعه يمثل أساس المنهج العلمي التجريبي الذي تلقفه الغرب من بعد ونماه- روجر بيكون وديكارت وفرانسيس بيكون وجاليلو والذي قام به إنشاء العلم التجريبي الحديث.

وحقيقة أخرى في هذا المجال: هي أن المسلمين قد ترجموا ما عند اليونان على أنه نصوص ونظريات ولم يتقبلوا هذه النصوص أو هذه النظريات على علاتها بل عرضوها على التجربة، وهناك وجدوا بها كثيراً من الأخطاء، ووجدوا بها بعض الخرافات، وخاصة فيما يتعلق بالفلك والكواكب مما يمكن أن يوصف بأنه من تراث السحر والأساطير التي لا تثبت لأضواء التحقيق العلمي.

ومن ثم فقد أجرى المسلمون هذا التصحيح أولا ، ثم أخذوا هذه النصوص فنموها ، وأضافوا إليها وتحرروا من جذورها ، ومناهجها القديمة التي ترتبط أساساً بالفكر اليوناني ، ومفاهيم الإغريق وعقائدهم ، وبذلك أعادوا بناء فكر جديد ، هو الفكر الإسلامي التجريبي ، ووضعوا منهج العلم التجريبي الإسلامي الذي استمدوه أساساً من القرآن ، ومن التوحيد ، وما يقال في هذا الصدد ليس استنتاجاً ولكنه حقيقة اعترف بها العلماء والباحثون في كل مكان.

ولم يكن غير هذا ليحدث في نطاق « قيم » الفكر الإسلامي ومرده أساساً إلى ذلك الاختلاف الواضح العميق بين جذور الفكر الإسلامي المستمد من جوهر التوحيد والنبوة ، ومنطق القرآن في الدعوة إلى النظر في الكون ، وإلى تقديم البرهان وإلى إنكار أساليب الظن ، وإلى اعتبار العلم والتعلم من أسس الإسلام ، وبين منطلق الفكر اليوناني القائم على (أرجانون) أرسطو المستمد من الفلسفة اليونانية الوثنية : ذات المفهوم المباين والمختلف اختلافا واسعاً في مجال الألوهية والنبوة وغيرهما ، ولقد ذهب بعض علماء المسلمين شوطاً في محاولة صياغة الفكر اليوناني في وعاء التوحيد الإسلامي ، غير أن هذه المحاولة لم تحقق شيئاً ، وفشلت فشلا ذريعاً ، وتبين بعد ذلك أن الجهود الضخمة التي قام بها ابن سينا والفارابي والكندي لم تكن إلا محاولات توفيقية ، ولم تكن في تقدير العلماء إلا امتداداً للفلسفة اليونانية وقد جعلتهم بعيدين كل البعد عن « ذاتية الإسلام » بعد أن اتضح أنه من العسير تفريغ منهج الفلسفة اليونانية الوثني الطابع ، القياسي الأصول في الفكر الإسلامي التوحيدي الطابع التجريبي الأصول.

ومن هنا كانت تلك المعارضة الضخمة لمنهج أرسطو وأرجانونه الذي عجز عجزاً كبيراً عن أن يتجاوب مع الفكر الإسلامي الذي ينطلق من منطق القرآن أساساً ويتماسك في قوة وصلابة دون أن ينصهر في الفلسفة الهلينية ، كما انصهرت اليهودية والمسيحية والبوذية. وقد شهد بهذه الحقيقة أكثر من عالم وباحث ومنصف. يقول العلامة همبولت في كتابه بناء الإنسانية :

« إن العرب ينبغي أن يعدوا المؤسسين للعلوم الفيزيائية بالمعنى الذي يعاد اليوم استخدام هذا اللفظ به. فالتجربة والقياس (measurement) هي

الأداتان الهائلتان اللتان شق بها العرب طريق التقدم وارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونان في فترتهم الاستقرائية القصيرة وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث (الجزء الأول من كتاب تاريخ المادية (فخته) وكذلك اعتمد العلماء المسلمون السبب الحقيقي للخلاف الجذري بين منطق أرسطو والفكر الإسلامي في عبارة الإمام الشافعي واضع علم أصول الفقه حين قال:

إن هذا المنطق يقوم على خصائص اللغة اليونانية ولغة اليونان مخالفة للغة العربية: لغة المسلمين ».

بل إن تطبيق المنطق اليوناني على البحث في مجال الإسلام قد أدى إلى تناقضات كثيرة:

فهو (أولا) من حيث الميتافيزيقيا الأرسطية يختلف عن الإلهيات الإسلامية.

وهو (ثانياً) يختلف من حيث اقتصار اليونان على القياس واقتحام المسلمين دائرة التجربة.

وهو (ثالثاً) يكشف عن ذلك التباين الكبير بين المجتمع العبودي اليوناني ومجتمع المساواة الإسلامي وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية: أن المنطق الأرسطي يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال وخاصة في اتجاه الإسلام إلى تحقيق حاجات الإنسانية المنظورة كما يقف المنطق الأرسطي عند قوانين كلية ثابتة غير قابلة للتطور أو الحركة.

ولا شك أن ذلك التباين بين مفهوم الفلسفة اليونانية ذات النهج القياسي وبين الفكر الإسلامي القائم على التجربة، قد بدأ واضحاً في مجالات كثيرة وما يزال واضح الدلالة في التفرقة بين الفكر الإسلامي القائم على التوحيد وبين الفلسفة اليونانية القائمة على أساس الوثنية. وهذا التضاد بين التوحيد والوثنية، هو تقابل أيضاً بين القياس والتجربة فالقياس هو روح الحضارة اليونانية بينما «التجريب» هو روح الحضارة الإسلامية، ويصل بنا هذا التضاد إلى معرفة عداء الإسلام للفلسفة الإلهية اليونانية، وإلى فشل المحاولات التي جرت للمزج بين الفلسفة اليونانية ذات المنهج الأرسطي وبين منطق

الفكر الاسلامي ذي المنهج القرآني. يؤكد هذا المعنى الدكتور علي سامي النشار في مختلف أبحاثه حين يقول:

« أن مفكري الإسلام الممثلين لروح الإسلام لم يقبلوا المنطق الأرسطي لأنه يقوم على المنهج القياسي ولا يعترف بالمنهج التجريبي، وأن المسلمين هم الذين وضعوا المنهج التجريبي بجميع عناصره، وأن مصدر الحضارة الأوروبية هو منهج العرب التجريبي، والذي انتصر في عصر (بيكون) وتعلمه الناس في أوروبا حيث لا توجد هناك وجهة من وجهات العلم الأولى لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسي عليها، وإن كان أهم أثر للثقافة الإسلامية في العلم الأوروبي، هو تأثيره في العلم الطبيعي والروح العلمي وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره.

ويقول بريفولت في هذا «أن مايدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافات لنظريات مبتكرة، أن العلم الغربي الحديث يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا أنه يدين لها بوجوده نفسه، بل إن طريق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة العميقة والبحث التجريبي، كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني، وأن ما ندعوه بالعلم إنما ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث، وبطرق جديدة في الاستقصاء: طريق التجربة والملاحظة والقياس وتطوير الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان، هذا الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي.

٤ - واجه المفكرون المسلمون نظريات الفكر اليوناني بعد ترجمتها فكشفوا عن زيفها وخلافها لأصول الإسلام، واعتبروا تلك المحاولة التي قام بها (الكندي- الفارابي- ابن سينا) مجرد محاولة على طريق الفلسفة اليونانية ولكنها لا تمثل الفكر الإسلامي، ذلك لأنها تنطلق من منطلقات وثنية لا تلتقي مع التوحيد الخالص الذي ينطلق منه الفكر الإسلامي. وأن محاولة التوفيق بين هذه الفلسفة وبين الفكر الإسلامي قد باءت بالفشل وعجزت عن أن تحقق شيئاً، نظراً لأن أخطاء كثيرة وزيوفاً كثيرة قد لحقت بالترجمة «وأن الفكر الذي نقل إلى المسلمين من اليونان والإغريق لم يكن صحيح الأصول بل كان صورة زائفة دخلت عليها مفاهيم السريان والنساطرة المترجمين وعقائدهم

وكانت تهدف إلى خدمة مفاهيم دينية ومن هنا كان فسادها وعجزها عن أن تعطي الفكر الإسلامي شيئاً، هذا فضلا عن نسبة كتب أرسطو إلى أفلاطون أو العكس، ومن ثم فقد قامت المعارضة الإسلامية في وجهها منذ اليوم الأول. ونمت هذه المعارضة واتسع نطاقها حتى أصبحت تمثل ضمير الفكر الإسلامي كله وانعزل دعاة الترجمة والتفسير والتأويل، وكانت هذه المعارضة مقدمة للشجب الكامل لمفاهيم الفلسفة اليونانية التي تتعارض مع مفاهيم الإسلام في التوحيد والأخلاق وفي بناء المجتمع نفسه.

وقد كشف الإمام الغزالي وجوه الخلاف والتناقض بين الفلسفة اليونانية والإسلامية وأبرزها في أمور ثلاثة:

(١) نظرية قدم العالم.

(٢) القول بأن الله (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) لا يعلم إلا الكليات.

(٣) إنكار بعث الأجساد.

كذلك رفض الفكر الإسلامي رأى أرسطو في الله لأن أرسطو جرد الإله من كل شيء فهو عنده المحرك الذي لا يتحرك. وأعلن ابن تيمية أن الفكر الإسلامي له منطق خاص- ليس هو منطق أرسطو- مستمد من القرآن والسنة المحمدية، فاستخرج منها المنطق الجديد الذي سماه المنطق الإسلامي، هذا المنطق الذي كان فيه غنى المسلمين عن العقلية الغربية في الحكم على الأشياء وفي الاستبصار والتأمل الفلسفي ورد على المنطقيين الذي استحكمت في عقولهم آثار الفكر اليوناني وطوابعه وعزلها عن الاقتباس من فلسفة القرآن والحديث النبوي ومنطقها.

وقد استخلص المنطق الإسلامي من القرآن الكريم بحيث أغنى المسلمين في قضايا الفكر والحكم الصحيح عن المنطق اليوناني وعن أقيسته وأساليبه ومسميانه وتطبيقاته وقال إن ما عند أئمة النظار من أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية الإلهية قد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه منزه من الأغاليط الموجودة عند هؤلاء ».

ولا ريب أن هذا كله يكذب ما أشاعه خصوم الفكر الإسلامي في العصر

الحديث من أن المسلمين تقبلوا الفلسفة اليونانية وبنوا عليها أصول فكرهم ويكشف بوضوح أصالة الفكر الإسلامي الذي رفض منهج أرسطو ووجده غير صالح لبناء الحضارة وقد تابع الفكر الغربي الحديث وجهة النظر الإسلامية وأفاد بيكون وديكارت مما عارض به المسلمون مذهب أرسطو كذلك اعترف علماء الغرب بأنهم تلاميذ الاتجاه الإسلامي التجريبي الذي بدأ في جامعات الأندلس الإسلامية وانتقل منها إلى جامعاتهم، وحين يقال اليوم إن الفلسفة الإسلامية هي ما كتبه (الفارابي وابن سينا) فإن ذلك يكون غير صحيح على إطلاقه وأن المسلمين إنما تبدأ فلسفتهم الحقيقية من كتابات المتكلمين والفقهاء وأن الاجتهاد بالرأي هو بداية النظر العقلي الإسلامي وأن ما كتبه الإمام الشافعي (علم أصول الفقه) هو منطلق الفلسفة الإسلامية، أما ما كتبه الفارابي وابن سينا فهو امتداد للفلسفة اليونانية في اللغة العربية وقد كتب في هذا الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه (تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية) ومن ثم تشكلت مدرسة الأصالة في الفلسفة التي سار عليها من بعد تلاميذه الخضيرى وأبو ريدة وبلغ سامي النشار فيها مبلغ الذروة.

ولقد جرت المجادلة في أوائل هذا القرن عندما أنشئت الجامعة المصرية القديمة إلى إنشاء مذهب وافد يربط الفكر الإسلامي بالفلسفة اليونانية ويحاول أن يصور آثارها في اللغة والفقه والنحو وغيرها ولا ريب أن هذه دعوى مبطلة لم تجد لها من البدائل الصحيحة ما يؤكدها.

وجاءت مترجمات أرسطو تحاول أن تصور أمرين:

(أولا): أن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية ليس فيها من العربية سوى الإسم واللغة.

(ثانياً): اتخاذ فلسفة أرسطو طريقاً إلى النهضة الشرقية، ذلك لأنها أشد المذاهب ائتلافاً مع مألوفاتنا ومثل ما أتيح في النهضة الغربية.

كذلك أشار مترجم كتاب الأخلاق لأرسطو ولم يكن صادقاً في كلا الأمرين فإن المسلمين قد عرفوا منهجهم الفلسفي مستمداً من علوم الكلام والفقه. وأن أرسطو لم يكن منطلق النهضة في الغرب، بل لعل هدم نظرية أرسطو هي التي

كانت منطلق هذه النهضة التي اعتمدت على منهج التجريب الإسلامي وأخذت رأي المسلمين في أرسطو.

كذلك فإن أرسطو ليس مؤتلفاً مع مألوفاتنا لتعارضه مع عديد من قيم التوحيد والعدل ورأيه في الله ورأيه في الرق وأمور أخرى تتعارض مع رأي الإسلام.

وهكذا نجد أن قوى التغريب تريد أن تعيدنا إلى الفلسفة اليونانية في الوقت الذي بدأت أوروبا نهضتها بالتخلي عن الفلسفة اليونانية.

٥- وكما عارض الفكر الإسلامي فلسفة أرسطو، عارض فلسفة أفلاطون التي قدمها في جمهوريته والتي تقوم على الإباحية ومشاعية النساء وتقسيم المجتمع إلى عبيد وسادة وقد كان في ذلك متابعاً للانحراف الخلقي الذي وقع فيه سقراط فصبغ الحياة الفكرية والإجتماعية واليونانية بطابعه ثم انتقل منه إلى الفكر الغربي الحديث ورفض المسلمون فكرة جمهورية أفلاطون التي تدعو إلى الاتصال بين الرجال والنساء على الشيوع، دون أن يكون هناك زواج أو أسر خاصة وأن يعرف الآباء أبنائهم ولا الأبناء آباءهم وكذلك في رأيه في أن الرذيلة ثمرة الجهل، لذلك وصف المجرمين بأنهم مرضى يقاسون من أمراض عقلية، هذه النظريات التي تجددت في الفكر الغربي الحديث وظهرت في نظريات نفسية واجتماعية دخلت مدخل التطبيق.

٦- ورفض الفكر الإسلامي للفلسفة الشرقية في دعوتها التي حملتها الوثنية والمزدكية والبابكية والبرهمية والمجوسية وكلها تتعارض مع التوحيد الإسلامي.

كذلك عارض الفكر الإسلامي وحدة الوجود والحلول والاتحاد والتناسخ.

وقد واجه الفكر الإسلامي الفلسفة الشرقية التي يطلق عليها «الغنوصية» مواجهة صريحة وكشف عن زيفها ومخالفتها للتوحيد الإسلامي، ورد مقولاتها وخاصة مقولة الدهرية التي تقول بقدم العالم وأن العالم بلا إله ولا صانع والطبيعة التي تقول بأن التراب والماء والنار والهواء هي أصول كل شيء، والثنويه التي تقول بأن صانع العالم إثنان: الخير والشر أو النور والظلام وهي

عندهما قديمان أو البرهمية التي تقول بتعظيم النار والنهي عن قتل الذبائح وإباحة الزنى وتقول بالتناسخ (انتقال الروح من جسد إلى جسد) والتثليث والتجسد (التجسد إنكار وجود الله والآخرة لأنهما غير محسوسين) والفلاسفة التي تقول بإنكار بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبد، والصابئة التي تقول بعبادة الملائكة، والمجوسية التي تقول بعبادة النار والصلاة إلى الشمس، ومنع الاغتسال بالماء تعظيماً له وإستعمال بول البقر بدلا منه.

هذه الجوانب كلها لابد أن تكون بين يدي الباحث في الفلسفة اليونانية الهلينية والفلسفة الشرقية الغنوصية.

٧- أما بالنسبة للفلسفة الحديثة فإن موقف الإسلام منها لم يقدم في أي بحث من الأبحاث التي يدرسها الشباب في المدارس الثانوية أو الجامعات إلا أنه وجهة نظر - أحياناً - في بعض المسائل، ففي كتاب الفلسفة المقرر على الصف الثالث الثانوي تدرس الفلسفة كأنها نبات غريب لا موقف للفكر الإسلامي منه ثم يعرض رأي الإسلام في بعض المواقف الداخلة في صميم البحث كالتصوف، أو الجبر والإختيار فيبدو رأي الإسلام وكأنه هامش للفلسفة ولا شك أن هذا الأسلوب لا يمثل الحقيقة وأن أي دراسة لقضايا الفلسفة يجب أن تبدأ من وجهة نظر الإسلام وخاصة الفلسفات المعاصرة: البرجماتية، الوجودية، الماركسية وكيف يمكن معالجة قضية الحرية مثلا في بلد عربي إسلامي من خلال أرسطو وأفلاطون ثم ديوي وماركس وسارتر ثم يعرض رأي الإسلام ذيلا لذلك أو ملحقاً كذلك بالنسبة لقضايا الشك واليقين والجبر والإختيار، والفرد والمجتمع، وهي أكبر قضايا العصر، يجري البحث كله فيها من خلال الفكر اليوناني وعصر النهضة ويمتد من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة الغرب، ثم يرد رأي الفكر الإسلامي هامشياً، كأن من يدرسون هذا ليسوا أبناء هذه الأمة وهذا الفكر. وتلك ما هي نقيضة الدراسات الحديثة كلها التي تقدم لشبابنا مبتورة، أو ناقصة، أو غير معروضة من وجهة نظرنا كعرب ومسلمين، أو دون أن تسبق بأضواء كاشفة تعطي للعقل والنفس ضياءاً كاشفاً لموقع هذا الفكر الغربي من فكرنا الإسلامي.

ونحن إزاء الفلسفة الغربية علينا أن نكون ملمين بخلفية صحيحة وواضحة

لكل أبعاد العلاقة بينها وبين فكرنا الإسلامي:

أولا: يجب أن نعرف أن الفلسفة الغربية (قديها وحديثها) والفلسفة الشرقية هي محاولات من فلاسفة لتصور الكون والحياة والمجتمعات تحاول إيجاد نظرية تقنع العقل وترضي النفس البشرية، وهي محاولات متجددة على مدى العصور، متباينة على إختلاف البيئات، تأخذ رصيدها من عوامل كثيرة في التراث والعقائد والأوضاع الإجتاعية والإقتصادية والجغرافية والتاريخية في تلك الأمم.

وإن هذه الفلسفات تختلف عن النظرة الإسلامية العربية التي تشكلت في هذه المنطقة من خلال الأديان المنزلة، والتي استقرت في صورتها الأخيرة في الإسلام.

وإن الفلسفات تجارب بشرية، بينما يقدم الدين الحق تصوراً ربانياً، ميزته أنه من صنع الحكيم الخبير الذي يعرف أدواء البشرية وعلاجها، وأن الفلسفات قاصرة على عصر أو بيئة أو قطاع من قطاعات الحياة والفكر بينا المنهج الرباني كامل شامل، خالد، وصالح لكل البيئات والجماعات، جامع النظرة إلى الفرد والمجتمع، والنفس والعقل، والروح والمادة، والدين والعلم، والعبادة والشريعة والأخلاق، والدنيا والآخرة.

ولا ريب أن المنهج الرباني للبشرية أشد أصالة وأكثر توافقاً مع النفس البشرية في حركتها في الحياة من النظريات الفلسفية الوضعية التي يعجز أصحابها عن إستيعاب أبعاد المجتمعات والظروف حتى في ظروفهم وبيئاتهم فكيف بكل البيئات ومختلف العصور.

ثانياً: لكي نفهم معطيات الفلسفة يجب أن نفرق تفرقة واضحة بين الفلسفة والعلم، هذه التفرقة هي أساس النظرة العلمية الصحيحة، فالعلم هو ما يجري داخل المعامل، أما الفلسفة فهي ما يقوله أصحاب الأيدلوجيات، والعلم واقع قائم على حساب وتجربة. أما الفلسفة فهي نظرية عقل بشري، قد تخطىء وقد تصيب، لأنها قائمة أساساً على الفرضيات، هناك فرق بين نظريات العلم في مجال الفلك أو الذرة أو غيرها وبين النظريات في النفس والأخلاق والإجتاع التي

وضعها الفلاسفة من خلال تحديات عصورهم وبيئاتهم وحياتهم الخاصة، إن العلم حقائق مجردة، أما الفلسفات فهي نظريات معرضة للخطأ والصواب، صالحة لبيئة دون بيئة وعصر دون عصر، وهي لذك ملك لأصحابها وبيئاتها، أما العلم فهو تراث إنساني مشترك بين سائر البشر يقوم على قواعد عامة ومعادلات صادقة ولذلك فإن العلم هو وحده الفكر العالمي الذي له حرية الحركة بين الأمم والشعوب، أما الفلسفات فهي ليست كذلك فلكل أمة فكرها وفلسفاتها ونظرياتها المنبثقة من قيمها الأساسية وعقائدها ودينها وتاريخها وتشكيلها النفسي وذاتيتها الخاصة وروحها ووجدانها ومزاجها، إنها تتعلق بالأنظمة الإجتماعية والأخلاقية ومناهج الحكم والقضاء والعلاقات الإنسانية وللغرب تاريخه وقيمه وفلسفاته، وللعرب والمسلمين فلسفاتهم ومفاهيمهم التي تترجم نظرتهم إلى الحياة وفلسفتهم فيها.

ثالثاً: ومن هنا فالوجودية والماركسية والبراجماتزمية والسيكولوجية الفرويدية ليست علوما لها قوة المنهج التجريبي، وإنما هي فلسفات لها اتصالها بواقع الحياة وعلاقة الإنسان بالمجتمع، وهي قوى معنوية لا تقاس بمقاييس المحسوسات، ولا تدخل في نطاق التجريب الذي يقصر على المادة وحدها، وهي قائمة على النظرة الخالصة المحدودة بحدود البيئة والزمن، معرضة للخطأ والسقوط مع تغير الأوضاع، وهي قائمة أساساً على منهج الفلسفة المادية. وهو منهج قاصر على حدود المحسوسات ولذلك فهو يعجز عن استيعاب حقائق الإنسان الذي يقوم تركيبه جامعاً بين المادة والروح، ومن هنا فقد عجزت هذه الأيديولوجيات والمذاهب الفلسفية كلها عن العطاء لأنها واجهت الإنسان من حيث هو حيوان له غرائز تتجه نحو الجنس أو الطعام، ولكنها لم تستطع الإحاطة به كروح متصل بالأشواق العليا وبالدين والخلق والآخرة.

ومن هنا فإن نظرتنا إلى جميع نظريات النفس والإجتماع والاقتصاد تقوم على أنها وجهات نظر لفلاسفة وعلماء حاولوا إصلاح مجتمعاتهم في ظروف محدودة، وفي ظل أوضاع وتحديات معينة، ولذلك فإن تجاربهم ليست إنسانية أو عالمية تصلح لكل المجتمعات بل الذي يصلح لها هو المنهج الرباني الكامل الجامع الذي قام على الأصول العامة والإطارات الواسعة والذي أفسح

لتحولات العصور واختلاف البيئات، والذي بعد عن أهواء الإنسان ومطامعه، والذي قضى بوضع الضوابط والحدود التي تحول دون سقوط الإنسان مع نفسه أو مع بيئته، ذلك هو النظام الأصيل الذي قدمه الإسلام والذي هو لب كل الأديان السابقة عليه.

وليكن موقعنا من الفلسفات على أنها وجهات نظر تصدق وتخيب، وتصلح للنظر، ولكنها قاصرة على بيئاتها وتحدياتها، وجانبها الإنساني العام قليل ولقد رأينا كيف عاود أصحاب هذه الفلسفات مذاهبهم على مدى الزمن القصير بالتعديل والتحوير والحذف والإضافة لتستطيع ملائمة التطور البشري السريع في خلال فترة لا تزيد على نصف قرن فكيف إذا امتد بها الزمن، أما الدين الحق فإنه قائم مدة أربعة عشر قرناً وما زال قادراً على العطاء.

رابعاً: أن أكبر أخطاء الفلسفة هو إدعائها أنها متصلة بالعلم: والعلم التجريبي له موازينه الثابتة، أما الفلسفات فلأنها متصلة بالإنسان فهي لا تستطيع أن تحدد منهجاً مادياً يحكم طبائع الإنسان. أما صلتها بالعلم فتقوم على العقل وقدرة العقل قاصرة، أما المنهج العلمي الذي يقوم على الحق والعدل فإنه لا يتوفر في الفلسفة التي تخضع لأهواء الإنسان ورغباته. كذلك فإن من أخطر ما تقرره الفلسفة: التطور المطلق والانشطارية التي تجزىء الكل المتكامل، ونسبية الأخلاق.

وللتصور الإسلامي في كل هذه القضايا وجهة نظر وله عليها تحفظات:

ومفهوم المعرفة الإسلامي يقوم أساساً على الثوابت والمتغيرات، أو على الحركة في إطار الثبات، فالفكر الإسلامي يؤمن بثبات الأصول العامة والقواعد العليا، كما يؤمن بحركة الجزئيات والتفاصيل والفروع، وفكرة التطور لا تتعارض مع الفكر الإسلامي إلا إذا استهدفت القضاء على الجذور والمقومات الأساسية. أما فيما عدا ذلك وفي داخل إطار الثوابت المرن، فإنها تتمثل في القدرة على الحركة والتجاوب مع الظروف للبيئات والعصور، ولا يقر الإسلام التطور كقانون أخلاقي على أساس القول بأن كل طور أفضل من الذي سبقه، ولقد بدأت فكرة التطور داخل الدراسات البيولوجية العلمية ثم

نقلت إلى الفلسفات الإجتماعية وحاول الفكر الغربي أن يفرض التطور على كل شيء، انفصالا عن القيم الثابتة التي جاءت بها الأديان.

ولما كان مفهوم التطور قد ارتبط أساساً بالمفهوم المادي الذي استخلصه الفلاسفة من نظرية دارون فقد قام على مفهوم انكار وجود الخالق، ويرى أن نشأة الكائنات الحية هي نشأة طبيعية في ذاتها، ولكن الفكر الإسلامي يرى إثبات الخلق لله لا للطبيعة ووقوع البعث في الآخرة مع الإيمان الكامل بالغيب، ولذلك فإن التطور الذي التمسته المذاهب الفلسفية المادية بمعنى إطلاق الحريات الإجتماعية والفكرية (بدون حدود وضوابط) بما يصل إلى الالحاد والإباحة ليس من مفهوم الإسلام ولا هو مستقل فيه وأن هذا النحو من الفهم إنما قام في أوروبا في ظروف خاصة وليس له قيمة حقيقية في مجال القيم الإنسانية.

وكما يرفض الإسلام التطور المطلق فهو يرفض نسبية الأخلاق حين ترى الفلسفات المادية أن الأخلاق مرتبطة بالعصر والبيئة، وهي تعني بذلك التقاليد والعادات، أما الأخلاق فهي جزء من الدين وهي ثابتة بثباته ومتحركة في إطاره لاتنفك عنه وأن الحق والخير والجمال والعدل كلها قيم لا تتغير مفاهيمها بتغير الأزمنة.

كذلك فإن الإسلام لا يقر نظرية الفصل بين القيم، التي تسمى في الفكر الغربي، الانشطارية، فهي تجمع في إطارها المتكامل بين الدين والدولة، والأخلاق والسياسة، والدنيا والآخرة والروح والمادة والفردية والجماعية، جميعاً.

الفصل الثالث

مقدمة القانون

على المثقف المسلم أن يعرف وهو يفتح أول صفحة من دراسات القانون الوضعي أن هناك قانون إسلامي هو الشريعة الإسلامية: الذي كان مطبقاً في العالم الإسلامي والبلاد العربية منذ دخلت هذه البلاد الإسلام وارتضت الإسلام نظاماً اجتماعياً لها بالإضافة إلى أنه دين عبادة وأخلاق، وأنه منذ دخل الاستعمار العالم الإسلامي في العصر الحديث وسيطر بالاحتلال على البلاد الإسلامية حتى كان أول مسعاه أن يبدل هذا النظام القانوني الإسلامي بالقانون الوضعي الغربي.

وقد جاءت مؤامرته هذه في أول الأمر تحت اسم محاولة إيجاد نظام قانوني لمعاملة الأجانب في علاقتهم بأهل البلاد. ولما كان الأجانب عادة يحاكمون بقانون البلاد الذي يقيمون بها، فإن هذه القاعدة لم تنفذ في العالم الإسلامي نظراً لوقوعه تحت سيطرة احتلال الغرب، ونظراً للعلاقات التي كانت قائمة قبل ذلك عن طريق الامتيازات الأجنبية التي حصلت عليها الدول الغربية في الدولة العثمانية التي كانت تضم البلاد العربية بالإضافة إلى البلاد التركية والتي كانت تحكمها أنظمة الشريعة الإسلامية، وقد أعطت هذه الامتيازات الأجانب الحق في محاكمة قومهم أمام محاكم خاصة أطلق عليها اسم «المحاكم المختلطة»، وكان من نفوذ هذه المحاكم الفصل في قضايا الوطنيين الذين يتعاملون مع هؤلاء الاجانب.

وفي مصر وخلال حكم الخديو اسماعيل وبعد اتساع نفوذ الدول التي خضعت مصر لها بالاستدانة فقد فرض عليها إقامة (المحاكم القنصلية). وكانت كل محكمة تطبق قانون الدولة التي تتبعها وقد طبقت هذه القوانين على

المنازعات التي كان يرفعها المصريون على الأجانب لدى هذه المحاكم، ثم تطور هذا النظام بانشاء (المحاكم المختلطة) ١٨٧٥ وهي مشتركة بين قضاة أجانب وقضاة مصريين: اختصاصها الفصل في المنازعات في المواد المدنية والتجارية فيما بين المصريين والأجانب وفيما بين الأجانب المختلفي الجنسية.

كانت هذه المحاكم بقوانينها هي نواة الانظمة التي جاءت من بعد للقضاء الوطني. فقد اصدرت الحكومة عدداً من القوانين: (القانون المدني، التجاري، التجارة البحرية، المرافعات، العقوبات، تحقيق الجنايات) وقد نقلت هذه التقنينات عن القانون الفرنسي مع تضمين القانون المدني القليل من الأحكام الشرعية الإسلامية.

كانت هذه هي مقدمة انتزاع البلاد من نظام القضاء والقانون الإسلاميين: ذلك إنه بعد الاحتلال البريطاني لمصر أي في عام ١٨٨٣ أنشئت المحاكم الأهلية على غرار الأنظمة الأوروبية لتحقيق وقضاء المنازعات المدنية والتجارية بين الكافة فيما عدا الأجانب المستفيدين من نظام الامتيازات الأجنبية.

وكان هذا العمل شبيها بما تم بالنسبة للتعليم حيث وضعت المناهج في مدارس الإرساليات ثم نقلت إلى المدرسة الوطنية بعد ذلك بوجهات نظرها المعارضة للعرب والإسلام).

وقد رافق هذا أيضاً إنشاء المصرف الربوي- البنك الأهلي (١٨٩٨) وذلك للسيطرة على وجوه العمل الإجتماعي كله: (القضاء، الإقتصاد، التعليم).

يقول الدكتور أحمد عز الدين عبدالله: «وكان إصدار التقنينات المختلطة، والتقنينات الأهلية حدثاً هاماً في تطور القانون المصري إذ وجد به (قانون وضعي) مصري بعد أن سادت مصر خلال عدة قرون شريعة دينية هي: الشريعة الإسلامية التي «ضيق على مجال تطبيقها في ميدان المعاملات بحيث أصبح مقصوراً على مسائل الأحوال الشخصية والوقف مما تختص به المحاكم المختلطة، كما بقي بجانبها عدد من الشرائع الدينية للطوائف غير المسلمة تطبقها المجالس الملية».

هذا هو مدخل دراسة القانون الوضعي الذي سيطر على نظام القضاء في البلاد العربية والإسلامية، بصورة أو بأخرى، بعد أن فصلت هذه البلاد عن الشريعة الإسلامية التي كانت مطبقة، والتي كانت الدولة العثمانية قد قننتها تحت اسم «المجلة العدلية».

ومن هنا نجد أن وجودنا داخل نظام القانون الوضعي هو وجود اضطراري وغير طبيعي ومؤقت، ومن الضروري التحول عنه بعد السنوات التي مرت والشريعة الإسلامية محجوبة عن التطبيق، إلى الشريعة الإسلامية نفسها.

(٢)

بدأ التحول نحو القانون الوضعي منذ عهد محمد علي. وبعد أن اتسعت صلات مصر بالدول الغربية وخاصة فرنسا التي كانت قد هاجمت مصر ١٧٩٨ وقضت على محاولتها في احتلال البلاد، ثم جاء عصر محمد علس حيث توقفت الاتصالات السياسية والإجتماعية بالغرب، وفرنسا بالذات، وكان والى مصر قد أوفد عدداً من الطلاب إلى فرنسا ١٨٢٨ لدراسة القانون وعادوا ١٨٣١ بعد أن درسوا: القانون الطبيعي والقانون الدولي والقانون العام والإقتصاد السياسي والاحصاء والإدارة فكانوا نواة لرجال القانون الوضعي في مصر. وفي عام ١٨٣٦ أنشئت مدرسة الألسن التي خصص جزء من منهاجها لدراسة القانون وقام طلابها بترجمة مجموعات القوانين الفرنسية وبعض المؤلفات القانونية، وقد استمرت الحكومة المصرية في إيفاد البعثات إلى أوروبا لدراسة القانون، حتى أنشئت مدرسة الحقوق والإدارة عام ١٨٦٨ مندمجة في مدرسة الألسن ثم انفصلت ١٨٨٢، وفي عام ١٨٨٦ حملت اسم مدرسة الحقوق.

وقد كان برنامجها دراسة القانون المدني المصري مع مقارنته بالقانون المدني لأهم الدول الأوروبية والقانون الطبيعي، والقانون الروماني وقانون التجارة البحرية والمرافعات المدنية والتجارية وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات والمحاسبة التجارية وأضيف إلى ذلك كله مادة واحدة هي الشريعة الإسلامية، التي بدت وكأنها جسم غريب في هذا الكيان الغربي الخاص.

كـان يتولى إدارة المدرسة ناظر فرنسي، ويتولى التدريس أساتـذة فرنسيون، ثم رأس المدرسة ناظر انجليزي بعد الاحتلال البريطاني وأدخلت إليها القوانين الانجليزية، ثم جرى «تمصير» مدرسة الحقوق بعد الحرب العالمية الأولى حيث حل أساتذة مصريون محل الانجليز وفي عام ١٩٢٥ أطلق عليها اسم كلية الحقوق وضمت إلى الجامعة المصرية (الرسمية) وظلت وما زالت تقوم بدراسة القوانين الأجنبية الوضعية مع علاله صغيرة عن الشريعة الإسلامية لا توحي للدارس أي أهمية للشريعة الأصيلة التي هي من أصول الحكم في هذه البلاد، والتي غابت عن نفوذها ومكانها منذ سنوات قليلة.

ولقد عاشت كلية الحقوق هذه التجربة القاسية التي فرضت نظاماً وضعياً مجافياً لروح هذه الأمة وعقيدتها طوال هذه الفترة، ومن هذه الكلية خرج رجال كثيرون عملوا بصدق في سبيل إعادة الشريعة الإسلامية إلى مكانها الصحيح.

وكانت القوانين الوضعية قد صدرت: قانون العقوبات ١٩٠٤، وجدد ١٩٢٧ القانون المدني ١٩٤٨ قانون المرافعات ١٩٤٩ وجدد ١٩٦٨ ويجمع الباحثون على أن عام ١٨٧٥ هو بداية ميدان القانون في مصر الحديثة، أي أننـا الآن بعد مائة عام تقريباً نحاول أن نؤصل هذه العلاقة ونضع المقدمات الحقيقة لدراسة القانون في مصر، والتي هي ضرورية لفهم حقيقة الوضع: سياسياً وتربوياً. بدأت المحاولة بروح التغريب والاستعمار والسيطرة على العالم الإسلامي والبلاد العربية وتحويلها عن شريعتها القرآنية الربانية التي جاء بها الوحي من رب السماوات والأرض، والـتي هي عماد المجتمع الإسلامي ودعامته، وتجمعت هذه القوى لفرض القانون الوضعي الذي يحجب كثيرا من القيم الأساسية والضوابط والحدود التي نظمت بها الشريعة الإسلامية المجتمع، وحفظته من الأخطار ولقد عمد القانون الوضعي إلى تعرية هذا المجتمع في مجـالات كثـيرة: وخاصة مجال الأسرة وعلاقات الرجل والمرأة والتعامل الإقتصادي (الربا - الزنى).

كان الهدف هو تحويل المسلمين والعرب عن الشريعة الإسلامية كمنهج مجتمع أصيل عاش المسلمون يطبقونه منذ بزع فجر الإسلام، ولذلك فقد كانت

أولى شروط استقلال تركيا بعد هزيمة الدولة العثمانية هو ما أشارت إليه شروط كرزدن بالغاء الشريعة الإسلامية في نظام الحكم والقضاء والاقتصاد واستبدالها بالنظام الغربي والقانون الوضعي:

(٣)

في الدولة العثمانية: كانت الشريعة الإسلامية هي شريعة البلاد الأولى مدى عدة قرون وإلى أن أوقفها مصطفى كمال عام ١٩٢٢ وحلت بدلا منها القوانين الوضعية التي حلت بمصر ١٨٨٢ ولقد كان القانون المدني الذي طبق في الدولة العثمانية تحت اسم (المجلة) عام ١٨٦٩ عبارة عن تقنيين لأحكام تلك الشريعة أخذاً بمذهب الإمام أبي حنيفة. وقد جرى تطبيق أحكامها على جميع رعايا الإمبراطورية العثمانية سواء من المسلمين أو غير المسلمين وقد ظلت أحكام الشريعة في صورة هذا التقنين وهو المجلة مطبقة في سوريا ولبنان حتى بعد أن زالت عنها السيادة العثمانية، حتى أدخل الاستعمار الفرنسي القانون الوضعي بعد الاحتلال.

وكانت الثغرة قد جاءت منذ بدأت بالعهود والمواثيق التي وقعتها الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية، منذ عام ١٥٢١ والتي يطلق عليها اسم (الامتيازات) تلك المواثيق التي حولتها الدول الأوروبية بعد ضعف الدولة العثمانية في القرن ١٨ و ١٩ من عهود أمان واتفاقات تجارية سمجة إلى امتيازات فعلية استطاع الأوروبيون بواسطتها إحكام السيطرة على البلاد والتأثير الخفي في ثقافتها وسياستها واقتصادها.

نصت هذه العهود التي يطلق عليها اسم (الامتيازات) بصورة عامة على السماح للأوروبيين بدخول الأراضي العثمانية والاستقرار في أي جزء من أجزائها دونما ضغط أو إزعاج والمتاجرة والتنقل واستيراد مختلف البضائع فلما ضعفت الدولة العثمانية: استغلت أوروبا تلك الروح الإنسانية الكريمة فوسعت حق القضاء الممنوح لها حتى أصبح لكل دولة قضاء حاجاتها كما أنشئت المحاكم المختلفة.

في مصر: بدأت الحملة على الشريعة الإسلامية منذ جاء الاحتلال البريطاني، وكانت تصريحات اللورد كرومر في تقريره ١٩٠٣ التي تراجع عنها ظاهرياً فيما بعد عندما واجهته ردود كتاب الإسلام، فأشار إلى أنه عنى بها كتب الفقه وليس الشريعة الإسلامية وأنه كان قد فتح الباب واسعاً أمام التغريبيين الذي كانو لا يتجاوزون ما أشار إليه من أن الشريعة الإسلامية لا توافق مدنية هذا العصر ولا تنطبق على مصالح أهله في نفس الوقت الذي تثبت فيه وقائع التاريخ أن حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي في مصر قد استطاعت عن طريق بعثتها العلمية المرافقة لها أن تنقل أنظمة الشريعة الإسلامية في المعاملات من بيع ورهن وشراء وهبة وجرائم، وذلك في مدونة أطلق عليها (مجموعة قوانين نابليون) صدرت عام ١٨٠٤ أرجع الباحثون ترجمة معظمها عن كتاب في المذهب المالكي هو (شرح متن خليل للشيخ الدردير) ومن هذه النقطة بدأت عملية التفتيش الغربي الحديث حتى جاء كرومر بعد مائة سنة ليهاجم الأصل الذي أخذت منه أوروبا قوانينها الحديثة وإن كانت قد أعرضت عن العقوبات والحدود. هذا القانون الذي قال عنه كرومر: ليس مجدي وفخري في أربعين معركة ولكن الأثر الذي سوف يبقى خالداً لي إلى أبد الآبدين هو: القانون المدني.

وعندما ضيق الخناق على مصر في أواخر عهد إسماعيل للأخذ بالقوانين الأوروبية الوضعية جرت محاولة لتطبيق الشريعة الإسلامية غير أنها لم تكن جادة، ولم تكن في نفس الوقت مما يرغب فيه النفوذ الأجنبي الزاحف، الذي كان يطمع في أن يجد سبيلا إلى السرقة والرشوة والفساد واستعمال الربا والفائدة المركبة.

ويشير السيد رشيد رضا إلى (قعود) أهل الأزهر عن إجابة طلب الخديو إسماعيل في تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر سهل العبارة مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأدبية. ويشير إلى أن رفضهم هذا الطلب هو السبب في إنشاء المحاكم الأهلية واعتماد الحكومة فيها على قوانين فرنسا وإلزام الحكام بترك شريعتهم وحرمانهم من فوائدها وفي

توجه عزائم الكثيرين من نابتة الأمة إلى درس تلك القوانين في مصر وأوروبا[1].

وقد أشير في هذا الحديث إلى قول إسماعيل بأن أوروبا تضطره إلى الحكم بشريعة نابليون وأن هذا من أهم آثار سيطرة النفوذ الأجنبي نتيجة الاستدانة.

وهكذا استبدل القانون الفرنسي بالشريعة الإسلامية عام ١٨٨٥

وقد اشترك رفاعة رافع، قدري باشا، صالح مجدي في تعريب قوانين العقوبات والمرافعات وتحقيق الجنايات وطبعت جميعها بالمطابع الأميرية ١٢٨٣هـ.

وقد حفظ عام ١٨٨٥

وقد اشترك رفاعة رافع، قدري باشا، صالح مجدي في تعريب قوانين العقوبات بالتوفيق بين أحكام القانون المختلط الجديد عن القانون الفرنسي وبين أحكام الشريعة الإسلامية وألف كتاباً عن تطبيق ما وجد من القانون المدني الفرنسي موافقاً لمذهب أبي حنيفة.

وقد وصف محمد قدري باشا بأنه أول من قنن الأحكام الشرعية وبوبها وفهرسها في مواد مرقومة في كتبه الثلاثة: الأحوال الشخصية والمعاملات والأوقاف.

ومن الذين عملوا في هذا الميدان علي أبو الفتوح بكتابه (الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية) وفيه دعوة إلى استخراج دور الشريعة الإسلامية ووضعها في أسلوب عصري صالح للتطبيق.

ولقد ووجه اتجاه إسماعيل إلى التقنين الغربي بمعارضة شديدة: وكان للنفوذ الأجنبي أثر كبير في تحقيق هذه الخطوة وكان نوبار باشا الأرمني هو القائم على هذا العمل والذي سافر إلى باريس ولندن والآستانة من أجل إقرار نظام المحاكم المختلطة، وكان مفتي الديار المصرية في طليعة المعارضين فأخرجه الخديو من منصبه.

---

(١) م ٧ المنار من ٢١٢

وبعد القانون الجنائي هو أخطر القوانين الوضعية وأشدها مخالفة للشريعة الإسلامية، وضع عام ١٨٨٣ وأعيدت صياغته ١٩٠٤، ثم أعيدت مرة أخرى ١٩٢٧ وفي كل مرة تعاد صياغته دون أن يتقدم نحو الشريعة الإسلامية إلا خطوات ضئيلة.

ذلك لأن المشروع الوضعي قد اعتبر الزنا (الوطء في غير حلال) عملا مباحاً لا مسئولية فيه ولا عقوبة ولا تعويض ولا يعتبر جريمة.

ولقد بدت القوانين الوضعية منذ اليوم الأول عاجزة عن الاستجابة للنفس والمجتمع والطابع المصري (الذي هو عربي إسلامي أصلا) والذي يستمد مفاهيمه من الشريعة الاسلامية، ومن هنا جرى التفكير أكثر من مرة في تنقيح القوانين الأهلية، وفي كل مرة ينادي الناس بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية، وفي عام ١٩٣٦ أدخل النص على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدراً تشريعيا في الدرجة الثالثة مسبوقة بالنص القانوني ثم بالعرف.

وهكذا أصبحت الشريعة الإسلامية ضمن المصادر الاحتياطية التي لا يرجع إليها القاضي إلا في حالة عدم وجود نص في القانون ولا قاعدة في للعرف.

وفي عام ١٩٢٣ جرت محاولة خطيرة إبان وضع الدستور المصري الأول: تلك الدعوة التي أطلق عليها (مدنية القوانين) وهي دعوى مسمومة طالب أصحابها (وهم من أتباع المحافل الماسونية (محمود عزمي وعزيز ميرهم) إلى توحيد التشريع والقضاء وجعلها مدنيين في الأحوال الشخصية كما في المعاملات.

وقد ووجهت هذه الفكرة بمعارضة شديدة: فقال الشيخ رشيد رضا[1] إن مدنية القوانين هي سعي المتفرنجين إلى نبذ بقية الشريعة الإسلامية من مواد الدستور الأساسية: أن دين الدولة المصرية الرسمي هو دين الإسلام، وقد ساءت هذه المواد بعض ملاحدة المتفرجين وقام منهم من يقترح أن تؤخذ قوانينها فتجعل كلها مدنية لوضع قانون مدني للأحوال الشخصية من زواج

(١) م ٢٣ - المنار.

وطلاق. والهدف هو ترك الشريعة الإسلامية ونبذها وراء الظهور حتى في الأحكام الشخصية التي تتعلق بما يدين المسلمون ربهم به.

هذا الفريق من المتفرنجين ربيب بعض ساسة الفرنج الذين سعوا لتحويل حكومة مصر وغيرها عن أحكام الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية والعقوبات وغيرهما واستبدال قوانينهم بها فكان لنجاحهم تأثير عظيم في إضعاف مقوماتنا المالية بأعراضنا عن أصول التشريع الذي قامت عليه مدنيتنا العربية الزاهرة.

وأشار إلى أن هناك خطة استعمارية ترمي إلى حل الرابطة الإسلامية في شعوب المسلمين عن طريقين: أحدهما تعليم المدارس الخاصة بهم كمدارس دعاة المبشرين في بلاد الإسلام، ومدارس الحكومة التي يسيطرون عليها والطريق الثانية هو إقناع المتفرنجين من الأدباء والكتاب بوجوب الفصل بين الدين والحكومة وبأن الشرع المبني على أصول الدين لا يصلح لترقي البشر الدنيوي وبأن الشرع الإسلامي قد وضع لأمة بدوية فلا ينطبق على مصالح الناس في هذا العصر، وبوجوب توحيد قوانين الأمة وجعلها موافقة لجميع أهل الأديان.

غير أن هذه الصيحة المسمومة قد سقطت بعد أن تكشفت مصادرها وأهواؤها.

(٤)

عندما أعلن استقلال البلاد العربية ونظمت حياتها السياسية وفق النظام الديموقراطي الغربي وأنشأت الدساتير نص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، وقد وضع هذا النص في الدستور المصري ١٩٢٣ وهو نص لم يترتب عليه أي التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية (أو على حد تعبير بعض الباحثين إن هو إلا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي يدين بها الأغلبية أو كفارة تقدمها الدولة لعدم التزامها أحكام الشريعة في قوانينها.

أما تركيا بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد أن سقطت الدولة العثمانية فقد

نصت في دستورها على أنها دولة علمانية، كما فعلت لبنان.

غير أنه جد من الأمور ما جعل إعادة النظر في تطبيق الشريعة الإسلامية أمراً لا محيد عنه فقد حملت حركة اليقظة الإسلامية لواء الدعوة إلى تطبيق الشريعة في القوانين المعمول بها في البلاد العربية وقد حقق هذا الاتجاه الذي جند عشرات من رجال القانون الذين آمنوا بأن الشريعة هي السبيل الصحيح للحياة القانونية والقضائية، حقق في سوريا نصاً حديثاً أضيف إلى دستور الجمهورية السورية عام ١٩٥٠ (المادة ٣ فقرة ٢): نصت على أن الفقه الإسلامي هو المصدر الأساسي للتشريع. وقد تابعت دولة الكويت هذا الاتجاه فأعلنت في دستورها ١٩٦٢ أن دين الدولة الرسمي الإسلام والشريعة مصدر رئيسي للتشريع وقد أخذت مصر بذلك عام ١٩٧١ بعد أن استجاشت رغبة الشعب في تطبيق الشريعة وكان النص الذي تمت الموافقة عليه هو: الشريعة الاسلامية المصدر الأساسي للقانون وجرى تعديل طفيف ولكنه عميق الأثر باستبدال (المصدر الأساسي) بكلمة (مصدر أساسي).

(٥)

وهكذا أخذت الشريعة الإسلامية تستعيد مكانها الأصيل حثيثاً، وظهر تحرك واسع في أنحاء البلاد العربية نحو العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وفقهها وشعور بالتفريط السابق وبوجوب الرجوع إلى الخط الإسلامي الذي يحمي المسلمين من تألب الدول عليهم، ويقول الدكتور مصطفى الرزقا: وقد زاد هذا الشعور بعد كارثة ١٩٦٧ التي انهزمت فيها الدول العربية مع إسرائيل.

وقد تألفت في مصر لجان غير رسمية في مجمع البحوث الإسلامي في الأزهر من فقهاء المذاهب ورجال القانون لتقنين الفقه الإسلامي من كل مذهب على حده تمهيداً لصياغة قانون مدني مستمد من مجموع هذه المذاهب وقد اتجه التغيير في ليبيا إلى الاستمداد من الشريعة الإسلامية وفقهها في جباية الزكاة وفي إعلان بعض الحدود من العقوبات الإسلامية،

وفي المملكة الأردنية يجري وضع مشروع قانون مدني مستمد من الفقه

الإسلامي بمعناه العام كما يجري بحث توحيد التشريع في البلاد العربية على أساس الشريعة الإسلامية،

وقد أشارت أبحاث كثيرة في هذا الصدد إلى أن الجماهير المسلمة كانت دائماً قائدة لمسيرة الاتجاه نحو الشريعة والعمل بها فضلا عما يوجد في مبادىء الشريعة من عدل أوفى ونظام أدق، وقد أدخلت إلى القانون المدني من أحكام الشريعة عدة مواد أهمها:

١ - أحكام أهلية القاصر والمجنون والسفيه وذي الغفلة.

٢ - أحكام نظرية التعسف في استعمال الحق.

٣ - مبدأ الحوادث الطارئة.

٤ - حوالة الدين والابراء منه.

٥ - أحكام مجلس العقد وخيار الرؤية في البيع.

٦ - مبدأ الغبن في بيع القاصر وبيع المريض: مرض الموت.

٧ - إيجار الأراضي الزراعية وإيجار الوقف والحكر.

٨ - غرس الأشجار في الأرض المؤجرة.

٩ - فسخ الاجارة بالغدر والشفعة.

١٠ - أحكام العلو والسفل والحائط المشترك.

ومع ذلك فإن القانون الوضعي فيه نواقص كثيرة عن الشريعة الاسلامية في أحكامها الربانية وفيه اختلافات عميقة.

(٦)

إن من أبرز عيوب القانون الوضعي السائدة الآن في العالم الإسلامي كله، أنه لا يستوعب فكرة تحرير الانسان ورفعه عن الماديات والأهواء على النحو الذي قصدت إليه الشريعة الإسلامية، ومن أجل ذلك نجد أن هناك بنوداً كثيرة تخالف الشريعة الإسلامية وتترك فجوات واسعة دون أحكام وخاصة موقف القانون الوضعي من السرقة والقذف والزنى والسكر وبيع الخمر وترويجها والحرابة والقتل والربا وآكله والتعامل معه والردة.

وهي حين تقدم في هذه المواد من الاحكام فانها تجيء عاجزة عن تحقيق أمن المجتمع وسلامة الفرد وبذلك تتعارض مع غاية الشريعة الاسلامية.

وقد أجاز القانون المدني الحالي أمران يخالفان أحكام الشريعة الاسلامية مخالفة صارخة:

أولهما: أجاز تقاضي فوائد ربوية في الديون والتجارة بحد أقصى هو سبعة في المائة. والربا في مفهوم الإسلام: هو أبشع أنواع استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وقد حرم الله الربا بنصوص قاطعة وحرم كل أنواع المقامرة "(الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس).

ثانيهما: أنه أجاز بعض أنواع المقامرة.

أما في القانون الجنائي فإن هناك فجوات واسعة تتيح الفرصة لأكبر إفساد إجتماعي للأسرة والعرض.

فإن القوانين الحاضرة تقضي بعدم توقيع العقوبة على الزانية إذا كانت سنها ثمانية عشر سنة فصاعداً إذا حدثت الجريمة برضاها وكانت غير متزوجة أو كانت متزوجة ولم يرفع زوجها الدعوى عليها أو قام بالإجراءات ثم أوقفها. وتقضي هذه القوانين كذلك أنه لا توقع عقوبة على الزاني إذا زنى بأمرأة غير متزوجة برضاها وكانت سنها ١٨ سنة فصاعداً أو زنى بأمرأة متزوجة ولم يرفع زوجها الدعوى.

كذلك لا توقع عقوبة على الزاني المتزوج في الحالات السابق ذكرها إذا ارتكب جريمته في غير منزل الزوجية أو ارتكبها في منزل الزوجية ولم ترفع زوجته الدعوى عليه.

وتقضي هذه القوانين كذلك أن لا توقع عقوبة على هاتك العرض إذا كان من هتك عرضه ذكراً، كان أم أنثى، قد بلغ ثماني عشرة سنة، ووقعت الجريمة برضاه ويقصد بهتك العرض ما يقع بين الذكر والذكر من أعمال الشذوذ الجنسي وما دون المواقعة من الأعمال الجنسية التي تقع بين الذكر والأنثى.

هذه الحالات التي يعفى فيها الزاني والزانية وهاتك العرض من العقوبة بحسب القانون الوضع يشتمل في الواقع معظم الحالات التي تحدث فيها هذه

الجرائم فقانون العقوبات المصري قد أعفى إذن من العقوبة جرائم الزنى وهتك العرض والشذوذ الجنسي.

وهذه المواد مقتبسة من قانون العقوبات الفرنسي وعن هذا القانون استمدت معظم القوانين الأوربية والأمريكية.

وقد وضعت هذه المواد في القوانين المصرية إبان الاحتلال وقصد بهذه المواد من ٢٦٧ إلى ٢٨٠ تقريباً من قانون العقوبات فتح الباب واسعاً أمام إفساد المجتمع المصري والعربي والإسلامي، استهدف بها الاستعمار البريطاني القضاء على مقومات المجتمع وتغيير العرف الإسلامي القائم على القيم الأخلاقية المستمدة من الدين.، وقد نقلت أساساً من القوانين الغربية التي وضعت لمجتمع غير مجتمعنا ولعرف غير عرفنا وفي ظل ظروف تختلف تماماً فالمجتمع الإسلامي يقدس العرض ويكرم العلاقة بين الرجل والمرأة ويضعها في أعلى مكان ومن المسلم به أن القانون في أمة من الأمم إنما يستمد مواده من قيم المجتمع وأخلاقياته وعاداته وأعرافه. ولما كانت هذه القيم والأعراف في المجتمع المصري غاية في الرعاية للفضيلة فإن هذه المواد تشكل تعارضاً شديداً مع هذه القيم.

والمعروف أن الاستعمار عندما أقر هذه القوانين كان يستهدف أن تكون مصر بلداً مشاعاً لكل الأمم، وكانت الأنظمة والقوانين توضع بهدف استغلال مصر لفائدة الاعتبار ومن هذا الحماية القانونية التي تتمتع بها الحانات وبيوت الدعارة مما لا نظير له حتى في البلاد العريقة في الإباحة والفوضى، كل ذلك وليد سياسة الإستعمار التي ترمي إلى هدم القيم الإسلامية عن طريق المجتمع بحصانة القانون.

ولا ريب أن عقوبات الشريعة الإسلامية في هذا المجال وغيره عقوبات زاجرة رادعة بينما القوانين الوضعية هي إلى الإغراء بالمعاصي والتساهل في غشيان الفواحش والآثام أقرب منها إلى الزجر والردع. وقصد الشريعة الإسلامية من إقامة الحدود واضح. وهو حماية الأعراض والأنساب وصيانة العقول والأموال، وقد ثبت عجز القوانين الوضعية عن إصلاح المجتمعات، ولا ريب أن شيوع الزنى والفاحشة وشرب الخمور وتفشي سرقة الأموال هي نتيجة العقوبات في

القوانين الوضعية ونتيجة أنها ليست زاجرة ولا رادعة.

وليس صحيحاً ما يقال من أن تنفيذ الحدود يخلق من المجتمعات الانسانية مجتمعات تسودها القسوة والإذلال وشيوع العاهات، فقد أحاط الشارع هذه الحدود بشروط وتحوطات جعل تنفيذها يتم في حدود ضيقة ولقد كانت المجتمعات الإسلامية إبان تنفيذ الحدود تمضي العام كله والأعوام دون أن يرجم أو يجلد أو يقطع يد أحد لأن العقوبة الرادعة تحول دون وقوع الجريمة.

(٧)

لقد تنبه علماء القانون الغربيون إلى عظمة الشريعة الإسلامية ووفائها بحاجات المجتمعات منذ وقت بعيد وتوالت كتاباتهم وتعالت صيحاتهم في نفس الوقت الذي كانت فيه البلاد الإسلامية مقيدة بسلاسل القوانين الوضعية لا تستطيع منها فكاكاً. ويكفي أن اعترف بالشريعة الإسلامية كمصدر عالمي للتشريع والقانون عدد من المؤتمرات التي عقدت منذ عام ١٩٣٢ الى اليوم.

* القانون المقارن الدولي في لاهاي سنة ١٩٣٢
* مؤتمر لاهاي المنعقد في سنة ١٩٣٧
* مؤتمر القانون المقارن في لاهاي ١٩٣٨
* شعبة الحقوق بالمجمع الدولي للقانون المقارن ١٩٥١ باريس
* المؤتمر الدولي عام ١٩٤٥ في واشنطون.

وقد صدرت عن هذه المؤتمرات قرارات متعددة:

١ - اعتبار التشريع الإسلامي مصدراً رابعاً لمقارنة الشرائع.

٢ - الشريعة الإسلامية شريعة مستقلة وصالحة لمجاراة التطور الحديث.

٣ - الشريعة الإسلامية قائمة بذاتها لا تمت إلى القانون الروماني أو إلى شريعة أخرى.

٤ - صلاحية الفقه الإسلامي لجميع الأزمنة والأمكنة.

٥ - تمثيل الشريعة الإسلامية في القضاء الدولي ومحكمة العدل الدولية.

ومنذ وقت بعيد أشار علماء القانون إلى سماحة الشريعة الإسلامية واتساعها وآثارها البعيدة على السلام والعدل العالميين، وهذه عبارة الأستاذ لامبير الفقيه الفرنسي المعروف في المؤتمر الدولي للقانون المقارن في لاهاي عام ١٩٣٢: حين أشار إلى ظاهرة التقدير الكبير للشريعة الإسلامية الذي بدأ يسود بين فقهاء أوربا وأمريكا في العصر الحاضر: ثم قال: ولكني أرجع إلى الشريعة نفسها لأثبت صحة ما أقول، ففي هذه الشريعة عناصر لو تولتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها، لصنعت منها نظريات ومبادىء لا تقل في الرقي والشمول وفي مسايرة التطور عن أخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها عن الفقه الغربي اليوم وفي مقدمة هذا:

١ - نظرية التعسف في استعمال الحق.
٢ - نظرية الظروف الطارئة.
٣ - نظرية تحمل التبعة.
٤ - مسئولية عدم التمييز.

فإن لكل نظرية من هذه النظريات أساس من الشريعة الإسلامية، لا يحتاج إلا إلى الصياغة والبناء.

(٨)

واليوم والأمة الإسلامية العربية تتجه نحو العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، نجد أن هناك محاولات للحيلولة دون سلامة هذه العودة وبآراء تتحدث عن أسلوب يرمي إلى تعديل القانون الوضعي القائم والرأي الأصوب هو إنشاء قانون إسلامي أصيل في منابعه ومصادره ومواده ذلك لأن القانون الوضعي لا يصلح أصلا لمشروع تشريع إسلامي لأن مصطلحات القانون الوضعي تختلف في معانيها عن مصطلحات الشريعة الإسلامية، ذلك فإن القانون الأجنبي صادر عن عرف خاص وبيئة خاصة وفلسفة خاصة، تختلف إن كثيراً أو قليلا عن الروح الإسلامية ومن ثم إقرار ما يبدو منه في ظاهره متفقاً على الشريعة الإسلامية يجر حتماً إقراراً للروح الغربية التي صدر عنها القانون الوضعي، كذلك فإن القانون الوضعي يعبر عن قيم أخلاقية معينة سادت في

المجتمع الغربي في عصر من العصور.

أما القول بتنقية القوانين الموجودة مما فيها من أحكام متعارضة مع أحكام الشريعة فهو رأي تغريبي، فالقوانين الوضعية لا تجدي معها تنقية لانعدام الصلة بينها وبين الشريعة الإسلامية حتى في الأحكام التي يبدو أنها تتفق مع أحكام الشريعة ومحاولة تنقيتها مما يكون فيها من أحكام متعارضة مع أحكام الشريعة خطوة خطيرة، وهي في الحقيقة محاولة إسباغ الشرعية على باقي الأحكام والإغراق في الوهم بالتماثل والتشابه بينها وبين الشريعة مع اختلاف نسيج هذه عن نسيج تلك اختلافاً واضحاً مبيناً، كذلك فإن القوانين الوضعية المنقاة باسم الشريعة قد يرسخ في الأذهان بعد فترة أنها أحكام شرعية بالرغم من البعد بينهما بعد المشرقين.

لذلك فإن الضرورة تقضي أن يكون الفقه الإسلامي في منطقه وصياغته وأسلوبه فقهاً إسلامياً خالصاً لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية ومن ثم فإن القوانين الوضعية لا تصلح أساساً لتقنين شرعي فهي لا تجدي معها تنقية ولا يصلحها ترقيع ولا بد من وجود قوانين إسلامية لحماً ودماً، نابعة من واقع الشريعة الغراء[1].

---

(١) رجعنا في هذا البحث إلى كتابات:

محمد عطية خميس ومصطفى الزرقا ومصطفى كمال وصفي وعلي علي منصور وأحمد موافي وأحمد عز الدين عبد الله وإلى أعمال الملتقى الإسلامي في الجزائر.

الفصل الرابع

مقدمة التاريخ

إن الملاحظة البارزة في مناهج التاريخ هي متابعة العرب والمسلمين لآراء المستشرقين التي كونوها نتيجة قصور فهمهم أو نتيجة أهوائهم التي تصور لهم أنهم سادة العالم وأصحاب الحضارة العالمية وأنهم الجنس الأبيض المتميز على الأجناس الأخرى أو تقسم البشرية وفق حالتها الحاضرة: شعوب مستعمرة وشعوب محتلة مع تبرير ذلك بأن المستعمر أكثر مدنية من المحتل. وقد دخلت هذه المفاهيم كتب المدارس والجامعات إبان سيطرة المستعمرين على مناهج الدراسات ووزارات المعارف ومع الأسف فإنها ظلت قائمة حتى الآن دون أن تصحح أو ترد الحقائق إلى أصولها.

كذلك فقد فرض واضعو المناهج على التاريخ الإسلامي أسلوباً خطيراً عمدوا به إلى إخفاء وجوه القوة والبطولة والتمدن وطمس الجوانب الإيجابية وتوسعوا كثيراً في البحث عن الخلافات والخصومات التي قامت بين الأمراء والحكام وجعلوها هي الجانب الواضح وبذلك افقدوا التاريخ الإسلامي مكانته الحقة وحالوا بين المسلمين وبين التعرف إلى جوانب القوة في تاريخهم.

وفي معاهد الإرساليات فرض منهج يقضي بدراسة التاريخ على أنه علم من العلوم الطبيعية وأخضعوه لمناهج العلوم التجريبية، مع ما في ذلك من مخالفة لطبيعة الدراسات الإنسانية والنهج الذي يدرس في ضوئه وفرق كبير بين المناهج التي تطبق على المادة والتي تطبق على الحشرات والحيوانات وبين ما يطبق على الإنسان.

كذلك فقد حاول دعاة التغريب محاكمة التاريخ الإسلامي إلى نفس المنهج الذي يطبقونه على التاريخ الغربي دون النظر إلى وجوه الخلاف العميقة من

حيث إن كل تاريخ له مقوماته وطبيعته وتحدياته وظروفه التي لا تنفك عنه والتي تختلف اختلافاً واضحاً عن ظروف الأمم الأخرى.

وفي خلال السنوات الأخيرة ظهرت محاولات كثيرة لتفسير التاريخ منها ما يخضعه للمذهب الليبر الى الفردي الغربي ومنها ما يخضعه للنظرية المادية ومنها ما يخضعه للتفسير المادي للتاريخ، وهناك التفسير الاجتماعي للتاريخ والتاريخ النفسي للتاريخ وكلها تفسيرات وافدة وجزئية وغير متطابقة مع التصور الإسلامي الذي يتميز بأنه جامع ومتكامل حيث تتلاقى فيه مختلف عناصر الروح والمادة والعقل والقلب والعلم والدين وحيث لا تنفصل القيم بين دين وقومية، أو دين وعلم أو دين ودولة أو سياسة وأخلاق.

ونحن نعرف أن التفسيرات التاريخية الغربية كلها إنما قامت في إطار التاريخ الغربي الذي شكلته قوى ثلاث: الفلسفة اليونانية والقانون الروماني وتفسيرات المسيحية اللاهوتية والتي شكلت في عصر النهضة فكراً جديداً طابعه الانشطارية بين القيم والذي صبغ المجتمع الغربي كله بطابعه. والذي قام على هدف تمزيق الوحدة الأوربية المسيحية وإحلال مفهوم القوميات المتصارعة فيه فضلا عن مفهوم الديمقراطية والرأسمالية والحرية الفردية والاستعمار وكلها قيم ترابطت مع النهضة الأوربية في توسعها في آسيا وأفريقيا، وقامت من وراء ذلك فلسفة استعلائية طبعت التاريخ والمجتمع والفكر كله بطابع الحضارة الواحدة التي يبدأ بها العالم وينتهي إليها، وفي تجاهل خطير لحضارات الأمم الأخرى وخاصة الحضارة الإسلامية التي قدمت للحضارة الحديثة أعظم معطياتها وهو المنهج التجريبي والقيم الإنسانية العالية: وخاصة الإخاء البشري والعدل والرحمة.

ولما كانت مهمة التاريخ اكتشاف القوانين التي تعلل وقوع الأحداث فإن المنهج الغربي المادي حين ينظر إلى كثير من وقائع التاريخ الإسلامي فإنه لن يراها بصورتها الحقيقية. وسيطغى على تفسيره إياها مفهوم مادي كالمفهوم الاقتصادي، أو محاولة فرض فروض ليست هي من واقع التاريخ قبل الإسلام كالموقف الذي يقفه التفسير المادي إزاء الإسلام العجيب الذي تم في أقل من ثمانين عاماً، كل هذه الوقائع حين تعرض على المنهج المادي في تفسير التاريخ

فإنها تبدو صعبة الحل بينا هي مطابقة لمنهج الإسلام نفسه في تفسير التاريخ الذي يقوم على تكامل الروح والمادة والتقاء الإلهي والبشري وترابط الدنيا والآخرة، وعالم الشهادة وعالم الغيب.

كذلك فإن نظرية التطور التي سيطرت على الفكر الاجتماعي الغربي قد حاولت أن تفرض مفهوم التطور المطلق متجاوزة الحقيقة التي يقدمها الفكر الإسلامي وهي الترابط بين الثوابت والمتغيرات ومن شأن النظرة التي تقوم على التطور المطلق أن تتجاوز كل المعتقدات والعقائد والقيم الأساسية التي قدمتها الأديان للبشرية والتي أقامت الضوابط والحدود والالتزام الأخلاقي والمسؤولية الفردية في محاولة لدفع التاريخ إلى تفسير جبري خالص.

فالإسلام يقر وجود الإرادة الفردية القادرة على التغيير، والتي ترفض نظرية الجبرية الماركسية التي تقول بأن الإنسان مجرد آلة في يد العوامل الاقتصادية، ولكن الإسلام يعترف بأن قدرة الإنسان قاصرة ومجال تأثيره محدود. وإنه لا يستطيع التحكم في كل مقدرات الحياة والكون. ولذلك فإن له قدرته على الحركة والتغيير في دائرة محدودة. ولا يرى الإسلام أن غاية الإنسان محدودة بحدود حاجته إلى الطعام أو إلى الجنس وحدهما كما تصور ذلك الفلسفات الماركسية والوجودية، ولكن للإنسان غايات أكبر من ذلك وأوسع دائرة وهي الغايات المعنوية والروحية، وإنه من أجل هذه الغايات والمعتقدات يقدم ما له وحياته ويحارب ويستشهد، وإن القول بأن دافع الانسان هو المصلحة الذاتية أو المنفعة أو طلب المتعة ليس صحيحاً على إطلاقه أو ليس هو الهدف الوحيد.

وإن هناك في الانسان دوافع أخرى غير الدوافع المادية تنبعث من أشواقه الروحية، من ذلك نكران الذات والتسامي على الضرورات والبذل، وقد حفل تاريخ البشرية بأحداث تمثل هذه الجوانب وهي بالقطع تشهد بأن الانسان ليس في تصرفاته وحركته مادياً صرفاً.

كذلك فان العامل الاقتصادي ليس هو العامل الوحيد، وهناك تأثير البيئات جغرافياً وتأثير العامل الطبيعية وتأثير العقائد والقيم، وهناك الحب

والكراهية، والطموح، والتفوق، وهناك المثل العليا القائمة على الإيمان بالله وتحقيق إرادته في إقامة المجتمع الرباني في الأرض وهي ما تعلق بها الأنبياء وأتباعهم.

بل إن قانون السببية نفسه الذي تعلل به أحداث التاريخ لا يصلح على إطلاقه، فان هناك حالات تخفي عوامل التأثير فيها أو تخرج عن قانون السببية نفسه حيث تكون إرادة الله العليا التي تمثل الدائرة الأوسع من إرادة الإنسان هي المسيطرة عليها والمحركة لها.

وليس الاقتصاد وحده هو الذي يحرك التاريخ، ولكن هناك عوامل كثيرة منها الدين والقوميات ويأتي الاقتصاد في المرحلة الثالثة.

كذلك فقد أعطى الاسلام البشرية: قانون الحضارات والأمم وكشف عن أن الأمم التي تستغرقها عوامل الترف والتحلل والمتعة، وتنحرف عن الحياة الجادة ، فانها تخرج بذلك عن إرادة الله في الحركة الواعية الإيجابية، وبذلك تسقط وتنهزم، فالأخلاق هي حجر الرحى في بناء الحضارات والأمم- والأخلاق تقوم على الارادة القادرة على الحركة، المتجهة نحو الخير والحق والعدل والرحمة، فإذا تراخت الحركة أو قصرت أو تحولت إلى اتجاه الظلم والشر فانها تعرض نفسها للسقوط والانهيار.

[أو لم ير كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم، وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين].

وهكذا يقدم الإسلام منهجاً كاملا لتفسير التاريخ يختلف عن المنهج الغربي وهو وحده القادر على تفسير التاريخ الإسلامي في ضوئه، ويقوم على أسس ثابتة:

(١) الإنسان: هو سيد الكائنات، وله ذاتيته الفردية الخاصة وله ترابطه بالمجتمع الذي لا يقلل من فرديته، وهو مدعو إلى الخروج من الأنانية إلى الغيرية.

(٢) الجنس البشري: واحد المصدر والأصل، وهو بالرغم من إنقسامه إلى

أمم وشعوب مدعو إلى الالتقاء والتعارف والإخاء، لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود.

(٣) للانسان إرادته الفردية ومسئوليته في حدود إرادته، وهو مدعو إلى تغيير الواقع إلى أفضل في طريق العمل الخالص لوجه الله.

(٤) البعد الأخروي مرتبط بالبعد الدنيوي، والبعد الثابت مرتبط بالبعد المتحرك، والإلهي البشري يتلاقيان دون تعارض أو تضاد.

(٥) يعترف الإسلام بالعلاقات السالبة والموجبة بين قوة الله المطلقة وبين الإرادة الإنسانية المحدودة التي تصنع التاريخ. والإرادة الإنسانية هي بمثابة سبب من أسباب الله الكثيرة في الكون لها دورها في توجيه التاريخ وتشكيله.

(٢)

يجب أن يعرف دارسو التاريخ من العرب والمسلمين أن هناك قوى تخطط لتقديم تاريخهم في نماذج مضطربة وصورة ممزقة، مستهدفة القضاء على الأثر الإيجابي القوي الذي يحدثه التاريخ في بناء الأمم من جديد وفي إقاظها وفي إطلاعها على المواقف الحاسمة ومن ماضيها في مقاومة العدوان والبغي والتسلط والغزو الخارجي، ولذلك فقد حرصت قوى الاستعمار والصهيونية والماركسية أن تفسد صفحة التاريخ الإسلامي العربية وتحول دون وصولها إلى شبابنا وأجيالنا الجديدة نقية عل وجهها الصحيح، حتى تقضي على أثرها الإيجابي، بل ولتحدث أثراً سلبياً أشد خطورة هو أن تبعث في نفوس المسلمين والعرب نظرةالكراهية والامتعاض لماضيهم وتاريخهم وذلك بعرضه على هذه الصورة المظلمة التي جرى كتابته على أساسها في مناهجهم الدراسية أو دراساتهم الجامعية.

أما المحاولة الغربية الاستعمارية فهي تعتمد على دراسات المستشرقين وجلهم يتبعون الكنيسة الغربية أو وزارات الاستعمار وهم مختلفون مع المسلمين ديناً وفهماً وثقافة، فضلا عن سيطرة مذاهب التفسير المادي والاقتصادي عليهم مما يجعلهم جميعاً ينكرون الألوهية والنبوة والوحي جميعاً ويحاكون التاريخ الإسلامي وفق هذه النظرة. وقد جاءت النظرة الماركسية التي طغت في

السنواتِ الأخيرة محاولة لتفسير الإسلام تفسيراً اقتصادياً وقسمت المسلمين إلى يمين ويسار، أما الصهيونية فقد سعت إلى تدمير القيم الأساسية التي تربط بين الإسلام والحنيفية دين إبراهيم وإشاعة سموم مختلفة تحاول أن تفسد هذا الترابط بين العرب في ماضيهم وحاضرهم من أجل إحياء فكرة شعب الله المختار.

وتستهدف الصهيونية الحيلولة دون قيام وحدة سياسية بين العرب أو وحدة فكرية بين المسلمين. وتحاول أن تثير في نفوس الغربيين شبهات قديمة بالية كالقول بأن الإسلام قام بالسيف أو إثارة الغرب وتخويفه بأن قيام دولة عربية أو إسلامية سيكون خطراً على أوروبا. أي أنهم يعملون عن طريق تحريف التاريخ الإسلامي إلى إثارة روح الخلاف والتفرقة، ومن أهم ما تعمل له الصهيونية: إعادة إحياء قضايا الباطنية في التاريخ الإسلامي كالإسماعيلية والقرامطة ووصفها بأنها ثورات إسلامية، وتتشكل من هذه الروافد كلها تأثيرات خطيرة بانزال تفعل فعلها في مناهج التاريخ.

وقد عمد المستشرقيون إلى عدد من الوسائل التي تحول دون النظرة الكاملة الجامعة المنصفة لتاريخ الإسلام جمعها الدكتور عبد الرحمن الحجي في خمس نقاط: أولا (التشويه) ويهدف إلى عرض مقاطع من هذا التاريخ كالمعارك مثلا ودرس ذلك بأسلوب وسياق معينين ليستقر في نفس الدارس أن ليس في تاريخ الإسلام غير المعارك والحروب. وقد صورت هذه المعارك على غير صورتها الإسلامية البناءة التي تخدم الحق وتصونه لتزيل عنه صفة الجهاد في سبيل الله وتجرده من غايته السامية التي تسعى لنشر دعوته إبتغاء مرضاته.

(التجهيل): وهو العمل على تقديم لأحداث سريعة وتجاوز لأحداث هامة، فتظل أسماء كثيرة ووقائع متعددة غير معروفة بالتفصيل.

(التشكيك): وجهت السهام إلى التاريخ الإسلامي ورجاله كما وجهت إلى المؤرخين المسلمين أنفسهم حفظة التراث. وأثيرت الشبهات حول موقف عمر وأبو عبيدة وأبو بكر في مسألة السقيفة. وعمد بعضهم إلى أسلوب قلب الأخبار إلى عكسها.

(التجزىء) هو تقطيع التاريخ الذي يجري كالنهر إلى مقاطع متفرقة وتمزيق أوصاله إلى أشلاء، فلم يدرس التاريخ الإسلامي ككائن حي مكتمل سليم، بل درس على أنه أوصال وأجزاء وتفاريق لكائن مشوه فترانا في كثير من الاحيان لا ندرسه على أنه حلقة متصلة وسلسلة متتالية متناسقة الأحداث والاجزاء متتابعة المجرى في البداية والهدف. وتنظمها في كل ذلك صبغة واحدة اتسقت نهاياتها مع البدايات وتوافقت في مخبرها مع المظهر وكأننا ندرس تاريخ الرسول والدعوة الإسلامية كأنها تاريخ ومعارك وحروب.

(الاهمال): هناك جوانب كثيرة تضيع وتهمل كجزء من الخطة التي تستهدف الحيلولة دون معرفة تاريخنا معرفة صحيحة إيجابية: وينصب الاهمال على كل ما يكون مدعاة للفخر أو إعطاء هذا التراث طابعه الإسلامي المشرق ويتركز العرض دائماً حول جوانب الخلاف بين المسلمين محكومين وقادة، جماعات وأفراداً. ويبحثون عن أمور يراد بها إيجاد وجه للخلاف بين القادة بينما يتجاهلون ويهملون «وجوه» عديدة للالتقاء والحب والاخلاص. وربما كان وجوه الاختلاف مفتعلة.

(٣)

لا بد من أن يكون في حساب دارس التاريخ وعي كامل بالفارق العميق بين مبادىء الإسلام وتاريخ الإسلام. أما مبادىء الإسلام فثابته مكينة لا ينالها تغيير أو إختلاف. أما تاريخ المسلمين فهو عبارة عن المحاولة التي يقوم بها المسلمون لإقامة مجتمع الإسلام وحضارته وهي محاولة تتردد بين الصواب والخطأ، والنجاح والتخلف، والتقدم والتأخر، ولذلك فإن من الخطأ القول بأن أخطاء المسلمين وتخلفهم وما تتضمنه بعض الوقائع من عجز وقصور يمكن أن تنسب إلى الإسلام وإنما هي في الحقيقة ترجع إلى تصرفات القادة والحكام فلن يكون السير على الطريق الذي رسمه الإسلام مؤدياً إلى الخطأ أو التخلف، وإنما يأتي هذا الخطأ والتخلف من الانفصال عن نظام الإسلام ومنهجه.

لذلك يجب التحرز من الخلط بين سلوك هؤلاك الحكام وبين مبادىء الشريعة، ومن هنا فنحن لا نقبل ما يردده بعض كتاب التاريخ متأثرين بالمناهج الغربية من القول بأن نظام الإسلام في الحكم نظام استبدادي اعتماداً

على تصرف حاكم من حكام المسلمين. فنسبة الاستبداد لا تضاف إلى نظام الإسلام وإنما تضاف إلى الحكام أنفسهم الذين تجاوزوا فهم الإسلام وتطبيقه.

ولقد وقع في هذا الخطأ مرجليوث وماكدونالد وموير توماس أرنولد في كتاب الخلافة، ومرد هذا عجز المستشرقين عن التفرقة بين النظام الرباني الذي جاء. به القرآن والنظام البشري الذي عرفته أوربا في إبان معارك الصراع بين الكنيسة والشعوب الأوربية، والانصاف يقتضي أن يقال [1]: إن للقرآن تعاليمه الواضحة التي توجب تساوي جميع الناس في جميع الحقوق. فإذا ما قامت رئاسة تتفق مع هذه التعاليم التي جاء بها القرآن فهي التي تنطبق عليها الصفة الإسلامية ولا يستطيع أي طاعن أن يطعنها حينئذ في سموها وكفالتها لجميع الناس التساوي في جميع الحقوق. وإذا لم تتفق هذه الرئاسة مع تعاليم القرآن فإنه لا يصح القول بأن هذه الخلافة: خلافة إسلامية لأنه إذا كانت قد صادقت تعاليم كتاب الله الذي هو دستور الدعوة الإسلامية فهل يصح أن ينسب إلى الإسلام ما هو متصادم مع دستوره ولذلك فإن الحكومة التي تتجاوز الشورى، هذه ليست خلافة على المسلمين بل رئاسة ليست ملتزمة في سياستها لهم بقانون الإسلام.

(٤)

كذلك فإن التاريخ الإسلامي يجب أن يدرس على أنه متكامل. ليس تاريخ ما يسمونه الأمة العربية والإقليمية، فإن ذلك من شأنه أن يحول دون النظرة الكاملة والنظرة الصحيحة. ولقد علت في السنوات الأخيرة روح القوميات والاقليميات ومن ثم جرت المحاولة لإيجاد تاريخ اقليمي في كل وطن مستقل عن الكيان الإسلامي الأكبر استقلت فيه مفاهيم الاقليم والوطن والتاريخ القديم السابق للاسلام بما حجب حقيقة الأوضاع التي شكلها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً. ودون تقدير للانقطاع الحضاري الذي فرق بين عصور ما قبل الاسلام وبين عصر الاسلام المتصل إلى اليوم ولا ريب أن الاتجاه بالتاريخ إلى القومية وحدها منفصلة عن النظرة الإسلامية الشاملة فيه قصور وتضيع معه

---

(١) دكتور محمد رأفت عثمان.

حقائق كثيرة وهو تبعيته للمذاهب الغربية التي قامت على أساس صراع القوميات والإقليمية والعنصرية.

أما نحن المسلمون فان لنا ثلاث حلقات تتلاقى وتتكامل: الدائرة الوطنية المتصلة بالأرض والدائرة القومية المتصلة بالأمة والدائرة الإسلامية القائمة على الفكر الجامع، وهي دوائر متداخلة وعند النظرة الصحيحة نجدها تتكامل ولا تتفرق فالتاريخ الوطني لشعب من الشعوب الإسلامية هو قطاع من تاريخ قومي وإسلامي إنساني، تتمثل فيه النزعة الوطنية ارتباطاً بالأرض، تمثلا لا يحول دون الارتباط بالأمة الواحدة ويجمع ذلك كله مفهوم إسلامي إنساني واسع متكامل يلتقي فيه المسلمون والعرب جميعاً حول عقيدة واحدة وفكر واحد وتراث واحد، وكل نظرة تقوم على الوطنية وحدها أو القومية وحدها فإنها تكون عاجزة عن هذه النظرة الشاملة التي هي المنظور الحقيقي للوجود الإسلامي والعربي، ويتصل هذا تلك الشبهات والمحاولات التي تنكر ترابط الحضارة والفكر والتراث فنقول حضارة عربية وفكر عربي وتراث عربي.

وبذلك تفصل بين هؤلاء الأعلام الكبار وبين المصدر الذي شكل فكرهم وابتعث نظرياتهم وخلق مفاهيمهم وآراءهم وهو الإسلام، فابن سينا والرازي والبيروني والغزالي وغيرهم ليسوا فرساً ولا تركا ولا عرباً، ولكنهم مسلمون أولا، ففي دائرة الإسلام الفكرية نشأوا، وفي إطار القرآن العربي انصهروا، ومن ثم فأصبح فكرهم إسلامياً خالصاً، وما محاولة «تعريب» التاريخ والحضارة والفكر إلا محاولة عنصرية، يراد بها تمزيق وحدة التاريخ الإسلامي وعزله إلى تاريخ عربي وفارسي وتركي.

بل إن محاولة النظر في تاريخ العرب وانقطاعه من تاريخ الإسلام على أنه تاريخ قومي هي محاولة باطلة، فإن النظرة القومية لم تكن قد نشأت، بعد، وهي محاولة باطلة، فإن النظرة القومية لم تكن قد نشأت بعد هي لم تعرف إلا بعد أن سقطت دولة الخلافة التي كانت تجمع الأمتين العربية والتركية، وكانت تمثل القوة الأساسية التي يلتف حولها المسلمون، أما قبل ذلك فلا يمكن أن يكون الحديث عن قومية تاريخ عربي منفصل عن تاريخ الإسلام إلا محاولة مفتعلة ومضللة.

ذلك أن التفسير القومي للتاريخ معارض للواقع ومناقض للحقيقة التاريخية ومناقض لعموم الرسالة، وكما يقول الأستاذ يوسف القرضاوي فان علامات البطولة والشرف لا ترتكز في التاريخ الإسلامي على العوامل القومية بل على العوامل العقائدية، إذ الفضل للإسلام لا لغيره، وإن الإسلام هو الذي أعطى العرب وجودهم الحقيقي وأعطى قادتهم زعامة العالم ولا ريب أن الحضارة الإسلامية التي جعلت المسلمين قادة الدنيا ليست حضارة العرب وحدهم.

والمفهوم الإسلامي لا يعارض المقومات الجنسية لكل أمة من الأمم ولكنه يرفع رابطة العقيدة والفكر والثقافة القرآنية فوق روابط الجنس واللغة.

والدعوة إلى التاريخ القومي والإقليمي هو من دعوة الاستعمار وأهدافه، ذلك لأن من أكبر أهداف الاستعمار: التجزئة، ولذلك فهو يحرص في منهجه التغريبي على تمزيق الوحدة الفكرية الإسلامية، ولذلك فان دعاته يعتبرون الحديث عن تاريخ الأمة الإسلامية هو بمثابة تيار تقليدي وهم لا يسلمون بأنه مجرى رئيسي في التاريخ العالمي، ولكنهم يرون أن التاريخ الغربي هو المجرى الرئيسي.

أما التفسير المادي للتاريخ فهو من دعوة الماركسيين والماديين الذين يهدفون إلى جعل العوامل الاقتصادية هي العوامل الأساسية في توجيه التاريخ، وهذه ولا شك تعطي نظرة جزئية وضيقة، كالنظرة القومية والإقليمية سواء بسواء، عندما ترد الأمور إلى الاقتصاد كما يردها ذاك إلى العناصر والدماء، أما النظرة الإسلامية فانها تقوم على آثار العقائد والفكر والثقافة التي هي العوامل الكبرى في توجيه حركة التاريخ والتي يكون الجنس والاقتصاد بمثابة أحد أجزائها.

(٥)

تقوم النظرة الغربية على قواعد ثلاث تتعارض مع المفهوم الإسلامي للتاريخ كما تتعارض مع واقع التاريخ نفسه:

الأولى: إن هناك حضارة واحدة هي الحضارة الغربية وهي امتداد

للحضارة اليونانية الرومانية، وإن الحضارة الإسلامية جزء منها، وهذا غير صحيح على إطلاقه، فإن الحضارة الإسلامية كانت بمثابة ضوء جديد قدم للبشرية مفهوم الإخاء الإنساني والعدل في مواجهة نظام العبودية والرق الذي قامت عليه الحضارات الرومانية والفرعونية والفارسية والهندية، كذلك فقد جاءت الحضارة الإسلامية بمفهوم التوحيد، فقضت على عبادة القيصر والفرعون والحاكم.

الثاني: فرض التقسيم الغربي لعصور التاريخ على تاريخ العالم كله وتعميم مقاييس التاريخ الغربي عليها، فالعصور الوسطى مثلا هي عصور الظلام، (والواقع إن العصور الوسطى المظلمة هي أمر خاص بأوربا وحدها، أما في العالم الإسلامي فهي عصور الحضارة) كذلك القول بأن تاريخ أفريقيا السوداء يبدأ بالرحالة الأوربيين (والواقع إن تاريخ أفريقيا قديم من قبل ذلك بقرون طويلة، وقد كتب عنه الرحالة المسلمون)، والقول بأن تاريخ العقل الحديث يبدأ من عصر النهضة، وهو بذلك ينكر حضارات كثيرة شامخة سبقت حضارة الغرب.

الثالث: يقسم شعوب العالم إلى فئات وأجناس، وهي الدعوى التي ابتعثت مأساة العنصرية، وتلتقي هذه مع نظرية شعب الله المختار والإنسان الأبيض تاج الحضارة، والإسلام لا يقر العنصرية ولا التفاضل بالأجناس.

(٦)

كان من أكبر الأخطاء تلك الشبهات المثارة حول الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد وعلاقة العرب والترك. ومن ذلك استعمال عبارة الاستعمار التركي، وهذا مناقض للواقع والتاريخ معاً، الرابطة التي قامت منذ ١٥١٨ واستمرت حتى ١٩١٨ بين الترك والعرب، داخل نطاق الدولة العثمانية لم تكن في الحقيقة احتلالا ولا استعماراً، وإنما كانت محاولة من محاولات التجمع والوحدة والالتقاء بين أقطار العالم الإسلامي في مواجهة الأخطار، وقد جاءت هذه الوحدة ضرورة أساسية على أثر ضعف قوى السلاجقة والمماليك من بعدهم، وتعرض البلاد العربية وخاصة مصر والشام لخطر تجدد الغزو الصليبي

الغربي، والتحركات التي بدأها الأوربيون مرة أخرى لاستئناف الحرب الصليبية، والمعروف أن العرب قد رحبوا بالوحدة الإسلامية العثمانية، وقد أصبحوا هدف محاولات صليبية جديدة، وقد وجدوا في العثمانيين إخوتهم في العقيدة منتعشاً جديداً للإسلام، وقوة شابة بدوية مقاتلة، رفعت راية الإسلام عالية خفاقة، وأعادت ذكرى الأبطال في سبيل إعزاز الاسلام ونشره. كما رحب العرب في مصر والشام بالوحدة الاسلامية العثمانية بعد أن نقموا على دولة المماليك إهمالها شأنهم في المرحلة الأخيرة، فحاربوا في صفوف العثمانيين، والواقع أنه لم يكن في هذه المرحلة خلاف جذري بين العرب والترك، وقد كان الطابع الاسلامي هو مظهر الوحدة الأساسية بين العناصر المختلفة والوحدات المنضمة تحت لواء الوحدة الاسلامية، ومن الحق أن يقال إن العثمانيين قد قاموا في هذه المرحلة بتمثل مفهوم الإسلام في نطاق الحكم، وتحركوا من خلال إطاره.

أما ما كان من الخلاف بين الترك والعرب فانما جاء بعد تنحي السلطان عبد الحميد، في ظل حكم الاتحاديين أتباع الماسونية، وأعوان الصهيونية وبين العرب الذين خافوا أن تضيع ذاتيتهم تحت وطأة حركة التتريك. أما السلطان عبد الحميد فقد اشتدت الحملة عليه من قبل الصهيونية العالمية بعد أن رفض خطتهم ومغرياتهم، وقد بدأت هذه الحملة مقدمة لإسقاطه بعد أن يئسوا من التأثير عليه، وكانت دعوته إلى الجامعة الإسلامية من أخطر الأعمال التي حاول بها جمع المسلمين خارج الدولة العثمانية تحت لواء الخلافة والوحدة الكبرى.

وحاول الغرب أن يفرض مفهوم القومية الغربية على العلاقة بين العرب والمسلمين: في محاولة لتصور أن الإسلام دين لاهوتي على النحو الذي عرف الغرب مفهوم الدين المسيحي في علاقته مع القوميات الأوربية. والواقع أن الأمر جد مختلف، وأن علاقة الإسلام بالعروبة هي علاقة عميقة الجذور بعيدة المدى، بحيث لا يمكن الفصل بينهما. ولقد كان مفهوم العروبة مفهوماً إسلامي الجذور منذ بدأت حركة اليقظة، ولم يكن في الإمكان غير هذا، غير أن الدعوة التغريبية ومحاولة القضاء على أصالة الفكر الإسلامي كانت دائماً تحاول

أن تفرغ مفهوم العروبة من الإسلام وتجعله علمانياً خالصاً مجرداً، وجرت المحاولة إلى جذب بعض الأحزاب العربية إلى تبني هذا المفهوم في محاولة خلق قومية عربية علمانية على الطراز الذي عرفته تركيا عن طريق الاتحاديين والماسونية، ومع ذلك فإن النظرية الوافدة في القومية قد فشلت تماماً.

(٧)

كذلك فإن من أخطاء المناهج العصرية في التاريخ القول بأن الشرق الإسلامي لم يعرف اليقظة حتى جاءت الحملة الفرنسية فأيقظته وهي دعوى باطلة بواقع التاريخ نفسه، ولكنها مبثوثة في كتب التاريخ والأدب التي تدرس في المعاهد والجامعات.

وهذه الدعوى إنما تستهدف القول بأن العالم الإسلامي لم ينهض إلا بفضل الغرب ونفوذه، وإن العرب لم يستيقظوا حتى أيقظهم الغرب وهو خطأ صريح حيث لا سند تاريخي أو علمي له، ولكنه من سموم الغزو الفكري والتغريب، ذلك إن العالم الاسلامي والأمة العربية قد استيقظت قبل الحملة الفرنسية بأمد طويل، وأن هذه اليقظة بدأت في منتصف القرن الثامن عشر أو حوالي عام ١٧٤٠ على التحديد حين انبثقت صيحة الامام محمد بن عبد الوهاب في قلب الجزيرة العربية بدعوة التوحيد، وما كان لها من أصداء واسعة في العالم الإسلامي كله. وهذا الواقع التاريخي يسبق وصول الحملة الفرنسية بأكثر من نصف قرن، ويسبق وصول الإرساليات التبشيرية بمائة عام على الأقل ومن قبل وصول الحملة الفرنسية كانت عصبة العلماء في الأزهر قد وضعت أول وثيقة لحقوق الإنسان حين أخذت العهد المكتوب على الأمراء المماليك بأن لا يظلموا الرعية ولا يفرضوا عليها أي ضرائب أو قيود ومن هنا فإن القول باعلاء شأن الحملة الفرنسية ليس إلا من دعاوى المستغربين والمستعمرين التي ملأت الكتب المدرسية بفضل نفوذهم، ومع هذا فان جميع المراجع الصحيحة تجمع على أن الحملة الفرنسية لم تكن مصدر نهضة بقدر ما كانت عامل تعويق للنهضة الصحيحة، والأمم لا تتجدد من خارجها وإنما تتجدد من مصادر فكرها ومن أعماق روحها وتصل الأبحاث الآن إلى القول

بأن تأثير الحملة الفرنسية كان سلبياً بالغاً. ويؤكد الباحثون المنصفون أن الحملة الفرنسية لم يكن لها أي تأثير في النهضة المصرية أو العربية وإنما هي مزاعم وأكاذيب نشرتها الصحف والكتب الفرنسية محاولة بها تدعيم مركزها الثقافي في مصر ثم تابعها في ذلك أتباع التغريب.

(٨)

كذلك فإن من محاولات التآمر على التاريخ الإسلامي محاولة القول بأن حركات الانتقاض على الإسلام يمكن أن توصف بأنها ثورات اسلامية وإن حركة الزنج والقرامطة هي حركات تقدمية، وإن أصحابها طلاب عدالة وإصلاح والواقع يثبت غير ذلك، ويؤكد أن هذه الحركات حينما أتيحت لها الفرصة للعمل فانها عجزت أن تبتني منهجاً صحيحاً للنهضة وإنما قامت على أساس الانتقام والجريمة والإباحية والإفساد.

وقد تبين أن مؤتمر بلتيمور الذي عقد تحت إشراف الصهيونية العالمية في أمريكا عام ١٩٤٢ كان قد أوصى بتزييف التاريخ الإسلامي، ومن أهم ما دعا إليه تجديد الكتابة عن الحركات الباطنية كالإسماعيلية والقرامطة والحلاج على أن يقال عنها أنها نماذج للديمقراطية والعدل الاجماعي وقد كان الدكتور طه حسين أول من تناول هذه الأبحاث في مجلة «الكاتب المصري» التي أصدرتها القوى الصهيونية في مصر إذ ذاك.

وقد رأينا في السنوات الأخيرة كتابات متعددة عن هذه الحركات الرجعية الفاسدة، كذلك اتسع نطاق الاتجاه العنصري في تفسير التاريخ الإسلامي، وكان المستشرقون قد بدأو هذا الإتجاه عندما كتب المستشرقان فان فلوتن وولهاوزن كتاب (السيادة الغربية والشيعة والإسرائيليات) وكتاب (الدولة العربية وسقوطها) وقد حاول أصحاب هذا الإتجاه تصوير التاريخ العربي الإسلامي في صورة نزاع حاد بين العرب الحاكمين والشعوب المحكومة من فرس وترك وبربر وغيرهم.

وقد أظهر هذا الإتجاه الاستشراقي الذي ساد دراسات التاريخ في الجامعات والمعاهد العسكرية والإرساليات. أن التاريخ الإسلامي وكأنه صراع

دموي بين الأسياد العرب وسكان البلاد المفتوحة وقد تأثر بهذا التفسير الكثير من المؤرخين ومنهم عربٌ فطبقوه على مظاهر كثيرة من التاريخ الإسلامي، وقد ظهر أخيراً ما سمي بالحركة البابكية عن سياقها التاريخي الشامل وحصرها في جانب واحد بالغ في إظهاره متناسياً الجوانب الأخرى ولم تكون هذه الحركة في الواقع حركة قومية ولكنها كانت تآمراً على الدولة الإسلامية ولكن الاستشراق والإستعمار يستل مثل هذه المؤامرات ويحاول أن يعطيها طابعاً قومياً على أنها حركة سياسية أو اجتماعية أو إقتصادية وهي ليست كذلك، وهكذا نجد التاريخ الإسلامي صريعاً بين التفسير المادي، والتفسير الاقتصادي، والتفسير القومي، والتفسير السياسي للتاريخ، وليس كل هذا إلا خروجاً من دائرة العلم إلى دائرة الهوى، ومن دائرة الحقيقة إلى دائرة الغرض.

وكل هذا يستهدف تجاهل الإسلام كمحرك حقيقي لهذا التاريخ، وتجاهل للقيم الإسلامية وتأثيراتها وروحها وعملها في العقل الإسلامي.

(٩)

يتقرر من هذا كله أن طريقة كتابة التاريخ الإسلامي السائدة في كتبنا ومناهجنا ومعاهدنا مضطربة وفي حاجة إلى إعادة النظر إليها، وأن ما يوجد بين يدي أبنائنا مشوه، سواء ما كتبه أمثال جرجي زيدان وفيليب حتي أو ما كتبه المستشرقون أنفسهم أو ما تضمنته دائرة المعارف الإسلامية أو المنجد وأسوأ ما فيه محاولة القول بأن القرآن من صنع محمد وأن الزعماء المسلمين كانوا يتصارعون على السلطة وأن الأمويين تسلطوا بمفاهيم الجاهلية على غير العرب وأن العباسيين فرس تغلب عليهم روح البذخ، وأن هناك صراع بين الفرق، والحقيقة ان التاريخ الإسلامي مليء بالمفاخر والبطولات والأمجاد حافل بالأفذاذ، وأن هذه الصراعات موجودة في كل تواريخ الأمم وهي في تاريخ الإسلام نادرة وقليلة بالنسبة لغيرها في تاريخ أوربا والغرب يقول الأستاذ يوسف العش:

ولقد جرت المحاولة لوصم تاريخنا بكثرة الفتن والمكايد والاضطرابات

والنظرة الصحيحة للتاريخ من خلال عوامله الأصلية تعطي البيان الواضح عن أن هذه الوصمات لا أصل لها صحيح، وإن كل ما في الأمر أن هناك تفاعلات في المجتمع الإسلامي العربي، كانت تأخذ طريقها ولا بد أن تأخذ طريقها في ذلك المجتمع، وأن هذه التفاعلات سنة من سنن الله ولن تجد لسنة الله تبديلا، وهي تفاعلات تحدث في كل أمة، بل الأمم الأخرى كانت تتلقاها بعنف أكبر مما تلقاها به المسلمون والعرب، وتاريخ الأمم الأخرى ممزوج بالحروب والفتن والإضطرابات أكثر من التاريخ العربي، فهذا تاريخ فرنسا وألمانيا منذ الثورة الفرنسية، وأن تاريخها مليء بالحروب: حروب الثورة الفرنسية، حروب نابليون، حرب ١٨٧٠، حرب ١٩١٤، حرب ١٩١٩، كل ذلك في مدى لا يتجاوز قرناً ونصف قرن من الزمان، والضحايا التي وقعت في هذه الحروب تتجاوز أضعافاً مضاعفة ضحايا الحروب في تاريخنا بأجمعه».

(١٠)

وهكذا تجري محاولات متعمدة لتشويه التاريخ الإسلامي ونقله إلى الإقليمية والتجزئة، بينما لا يفهم تاريخ الإسلام إلا متكاملا، تكون فيه الوطنية والقومية أجزاء لا تنفصل عن المفهوم العام الذي يقوم على العامل الإسلامي الثقافي والفكري والعقائدي الجامع للمسلمين جميعاً تحت لواء التوحيد. كذلك فإن التفسير المادي يفشل فشلا ذريعاً في تعليل وقائع التاريخ الإسلامي والوحدة الإسلامية واتساع نطاق العالم الإسلامي وثبات أقدام المسلمين ومقام حضارتهم وازدهارها، وليس هناك تعليل أصدق من أن الإسلام هو العامل الوحيد لذلك كله. وهو القوة الهائلة الحيوية الدافئة، هو الذي جمع الكلمة ونشر التوحيد وحقق العدل. وألف بين القلوب وربط بين الشعوب وأثار تلك اليقظة العقلية والروحية الكبرى.

الفصل الخامس

مقدمة دراسات النفس والأخلاق

إن الدراسات الحديثة في مجال النفس والأخلاق التي تقوم الجامعات في العالم الإسلامي على تقديمها للشباب المسلم تمثل مجموعة النظريات التي طرحها الفكر الغربي والتي هي في الحقيقة تمثل التحديات التي يواجهها المجتمع الأوروبي والأميركي في العصر الحديث ولا تمثل تحديات المجتمع الإسلامي ولا وجهة النظر الإسلامية في هذه المسائل والقضايا.

والباحث المسلم حين يدرس أو يستوعب هذه النظريات يعتقد أن هذا المفهوم المطروح في النفس والأخلاق هو الإجابة الوحيدة عن كل هذه القضايا والتحديات بينا للإسلام مفاهيمه واستجاباته التي تختلف اختلافاً عميقاً والتي تتصل بمجتمعه والنفس الإنسانية الإسلامية العربية ومن شأن هذا أن يجعل المسلم يواجه الحياة والمجتمع بمفاهيم باطلة، وأن يظن أن الإسلام ليس لديه حلولا وإجابات لمثل هذه القضايا.

ولذلك فإن من ألزم الواجبات أن تسبق هذه المناهج الدراسية مقدمات تبين عن الأصالة الإسلامية وتكشف عن أن هذا الذي يدرسه ما هو إلا بمثابة نظريات قابلة للصواب والخطأ وليست حقائق علمية ثابتة، ذلك أن العلوم الإنسانية ليست لها صفة الثبات التي تعرفها العلوم التجريبية ولأنها تتصل بالعواطف والمشاعر وأهواء النفس فإنها تختلف. ولأنها تتصل بالعقائد والتقاليد والقيم فإنها تتباين بين مجتمع وآخر. ولما كان المجتمع الإسلامي يقوم على قاعدة الإيمان بالله الواحد ويلتمس في تفسير أحداثه وتحدياته مفهومه الأصيل المستمد من القرآن الكريم فإن من الخطر تصور أنه محاصر في مفاهيم بعيدة كل البعد عن ذاتيته ومشاعره وبيئته.

فإذا كانت هذه النظريات قد طرحتها تحديات ليست موجودة في المجتمع الإسلامي وأنها لم تستطع على وضعها الحالي أن تستجيب للنفس الغربية في حل مشاكلها فإن التماس فهمها ودراستها في المجتمع الإسلامي من شأنه أن يكون بعيد الأثر في إفساد النفس البشرية وتسميم منابع الخير فيها، ولقد كاد يكون الأمر أقرب إلى النظرة العلمية حين تطرح هذه المذاهب على انها مذاهب غربية لبيئةٍ غير بيئتنا، وأن يقال أنها نظريات أي وجهات نظر لفلاسفة وباحثين قابلة للصواب والخطأ، وأنها ليست الكلمة الأخيرة وليست الحقيقة العلمية الثانية، وأنها محاولة ستتلوها محاولات، وأن الزمن يلاحقها بالتغيير والتبديل.

إن أي نظرية يقوم بها فيلسوف أو مصلح تتمثل فيها حقائق هامة:

أولا: ان هذه النظرية هي فرضية افترضها هذا الفيلسوف بناء على نظرته إلى الأمور.

ثانياً: انها نظرية تتصل اتصالا تاماً بالتحديات الخاصة لشخصية هذا الفيلسوف وبيئته وعصره ومجتمعه وظروف معينة قائمة أمامه.

ثالثاً: ان الإنسان على أعلى درجة من التفكير والنظر لا يستطيع أن نخرج عن أبعاد وجوده البشري والعقلي والنفسي ولا يستطيع ان يشرع للمجتمع الإنساني كله.

ومن ثم فإن كل ما يقدمه الفكر البشري هو فرض يقبل الخطأ والصواب ويصلح لمجتمع ولا يصلح لآخر، وينفع في عصر ولا ينفع في جميع العصور، ولقد اعتورت النظريات والمناهج أسباب القصور، وحل بها التناقض واحتاجت إلى الإضافة والحذف على مدى قريب من ظهورها وذهب بعضها وانطوى عجزاً وفساداً، وليس أدل على ذلك من مذاهب الفرويدية والجودية المطروحة في مجال علمي النفس والأخلاق ونظرية دوركايم ومدرسة العلوم الاجتماعية المطروحة في مجال الأخلاق والاجتماع. وجملة القول أن نظريات الفكر الغربي في النفس الإنسانية وآفاق الثقافة تختلف كل الإختلاف عن مفهوم الإسلام وتتعارض مع طبيعة النفس البشرية التي قدمتها لنا الأديان

وأضاء مفهومها الإسلام على نحو كاشف صريح يقوم على أساس الفطرة البشرية الجامعة بين أشواق الروح ورغبات الجسد والتي تتحرك دائماً فيما بين رفعة الحس وقوة الإيمان.

ومن هنا فقد تركت مفاهيم النفس الوافدة أثراً بعيداً في إثارة جو الشك والاضطراب والقلق والتمزق لأنها بدت وكأنها حقائق علمية، بينما لم ترد عن أنها نظريات ووجهات نظر لفلاسفة لهم أهواؤهم ومطامعهم ولهم تحديات مجتمعاتهم، ومن ورائهم تحديات أخرى تقوم على اليهودية العالمية ويستهدف بها زلزلة الأخلاق والسكينة والأمن النفسي وإدخال العالم كله في أتون التمزق والصراع كمقدمة لتحقيق أهدافها.

ولعل من أخطر مفاهيم علم النفس المطروحة الآن في أفق الفكر الإسلامي والدراسات الجامعة هو التعليم والقصور والانشطارية والتجزئة وأخطرها جميعاً « الأرضية المادية » التي ينطلق منها هذا الفكر سواء في لونه الغربي أو لونه الماركسي. وهذه السمات جميعاً يتسم بها الفكر الغربي اليوم في كل معطياته الحدثة ومراحله الأخيرة وخاصة القول بأن الجنس هو أساس الدوافع النفسية جميعاً وأن الإنسان مقسور في إطار من الجبر الذي تفرضه هذه الغريزة على كل تصرفاته بحيث يعجز عن أن تكون له إراداته الخاصة القادرة على الاختبار وعلى التغيير.

ومن خلال هذه الفرضية الجزئية حاول فرويد ومدرسته استخلاص مفاهيم تتعارض تماماً مع مقدرة النفس الإنسانية وأعماقها البعيدة، وخاصة فيما يتصل بحركة التوازن القائمة بين العقل والغريزة وبين النفس والجسم وبين الروح والمادة.

وحين يفترض فرويد أن الشهوة الجنسية هي الحافز الأول لنشاط الإنسان فإنه يصنع قاعدة خطيرة هي: إعلاء حيوانية الانسان ورد كل العوامل إليها، ومن هنا يذهب إلى القول بأن النشاط الذهني والاجتماعي والفني والدين له أساس جنسي، ويمضي إلى القول بحب الأم وكراهية الأب عند الرجل، ويعتمد في ذلك على أسطورة يونانية قديمة هي أسطورة أوديب التي تحولت على يديه إلى مركب، وكذلك فيما يتصل بحب الأب وكراهية الأم عند المرأة

ويعتمد فيه على أسطورة أخرى هي (الكترا) ويمضي فرويد فيقرر أن الانسان في جوهره حيوان كغيره من الحيوانات وأن غرائزه وميوله الفطرية وحاجاته العضوية هي أساس سلوكه في الحياة.

وهكذا نجد أن أخطر ما تقدمه مفاهيم النفس في المنهج الغربي الوافد من آراء إنما تدعو إلى معارضة مفاهيم الدين في مغالبة النفس ومجاهدة الأهواء وعدم الخضوع للدوافع المدمرة للكيان الانساني، غير أن الدين الحق حين دعا إلى المغالبة والمجاهدة لم يدع إلى الكبت أو الاسقاط وتحريم هذه الرغبات الحسية بل اعترف بها ودعا إلى ممارستها وتحقيقها في إطارين:

الأول: إطار النظام الاجتماعي وقوانينه الحافظة من أخطاء الزنى والاباحية.

الثاني: إطار الضوابط التي تحمي الطبيعة البشرية من التحلل والانهيار فالاسلام أساساً لم يحرم الرغبات الحسية بل اعترف بها ولكنه نظم الممارسة في إطار كريم ومتوازن مع حاجات الانسان الأخرى بحيث تتحقق أشواق الروح ورغبات الحس في وقت واحد دون طغيان أحدهما على الآخر وليس على هذا الأسلوب الذي يدعو إلى الانطلاق الحر غير المقيد الذي تدعو إليه المذاهب النفسية والاجتماعية الغربية، هذا فضلا عن وصف الرغبات الحسية بأنها من عوامل الكبت وأنها من مصادر الحظر العقلي والجسماني، ومن هنا تجيء الدعوة إلى إطلاقها فإن ذلك يرجع في الواقع إلى واقع المجتمع الغربي نفسه في تعامله مع عقائده الدينية وتقاليده الإجتماعية وهو ما لا نجد له شبيها في المجتمع الاسلامي.

ومن هنا يمكن القول بأن مناخ علم النفس المطروحة مفاهيمه في مناهج الدراسات الجامعية العربية ليس إسلامياً وليس صحيحاً وليس أصيلا بحيث يعطي النفس حاجتها وسلام مفهومها وليس قادراً على أن يحررها ومن هنا نجد ذلك الاضطراب الذي يجتاح مجتمعات الشباب من حيث أنه يظن ان ما ندرسه هذا حقائق علمية أو أضواء كاشفة أو أنوار هادية إلى فهم الحياة والتحرك فيها، ومن هنا يخسر المجتمع الاسلامي خسارة ضخمة نتيجة الضحايا

الذين يقعون في الشرك ويفسد اتجاههم نتيجة اعتمادهم على تلك المفاهيم المسمومة.

ولو أن هذا الشباب وهذه الأجيال وجهت إلى فهم القيم الاسلامية في النفس وعرفت ان ما ندرسه هذا ليس علماً وليس يقيناً خالصاً لأمكن أن تنجو من الهزيمة والفساد الذي أصاب كثيراً من النفوس.

ولقد كان حقاً علينا في مقدمات المناهج أن نقول لشبابنا أن مناخ المفاهيم النفسية التي بين أيديهم انما يستمد استجاباته من تحديات معينة هي خلاصة تاريخ العلاقات الاجتماعية في مجتمعات أوروبا والغرب والتي استمدت مضامينها من جو الرهبانية وكراهية العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة حيث بالغت المسيحية الغربية في فرض القيود على النشاط الحيوي وإنكار حق الفرد- لا في مزاولته بل في الإحساس بالرغبة في هذا النشاط. حيث لا نكتفي بوضع القيود على الميدان العملي بل تتعداه إلى مجال الشعور النفسي وعلى سيبل الإلزام.

وهذا يعني معارضة الطبيعة البشرية وقمع الجسد ومقاومة رغبة النفس. وامتهان الجسد كوسيلة لا وسيلة غيرها للإرتفاع بالروح، وقد صاحب هذا الاتجاه تلك الدعوة الحارة إلى الرهبانية والزهد، وما اتصل بالأديرة من أحداث وأهواء وما يرتبط بهذا من عدم إباحة الطلاق، كل هذا قد أدى إلى مفهوم وواقع كلاهما متعارض مع الطبيعة البشرية- هذا المفهوم والواقع مع تحدياته وآثاره الخطرة- كانت نظرية فرويد هي رد الفعل الطبيعي لها.

ولم تكن نظرية فرويد إلا مجموعة من الفروض التي استقاها من تجربته مع المرضى والشواذ والمصابين وليس مع الأصحاء أو الأقوياء وهي وجهة نظر معينة لم تثبت طويلا في مجال التجربة حتى قال كثير من الباحثين: إن فرويد أقرب إلى المتنبئين منه إلى العلماء، وأنه يرمي بنظرياته وآرائه دون ان يقدم لها البرهان العلمي أو السند الواقعي، وأنها تقوم في أغلبها على الافتراض ثم تصديق ما نفترض فيبني عليه وكأنه حقيقة علمية لا يأتيها الباطل وقد أثبت الدراسات العلمية بما لا يقبل الجدل أن الدافع الجنسي يأتي مرتبة أدنى من

كثير من الدوافع الأخرى كالدافع إلى الهواء أو الشراب أو الطعام ثم ان الدافع الجنسي يخضع للتربية بمعنى أننا نستطيع تربية الإنسان على العفة بحيث يضبط دافعه الجنسي ويتحكم فيه. وبذلك تكون العفة أمراً ليس ممكناً فحسب بل ضرورياً.

ويقول الباحثون أن نقطة الضعف الأساسية في فرويد كعالم هي انه اتخذ من دراسة نفسه وطفولته قاعدة للتعميم والوصول إلى قوانين عامة.

وقد ترك فرويد من كتاباته عن نفسه وعن حياته ما يثبت انه كان يتخذ من تحليل أحلامه وهواجسه ومشاكل صباه كيهودي في النمسا المتعصبة ضد اليهود قاعدة كل تصميماته ويقول الباحثون أن فلسفة فرويد تمتاز بأنها ميكانيكية جبرية فانها تنظر إلى الإنسان على انه آلة عديمة الحرية خاضعة كل الخضوع لقوى خفية لا يمكن التغلب عليها إلا بالحيلة وأن فرويد أسرف في إرجاع كل ظاهرة سلوكه إلى الغيزة الجنسية.

بل ان فرضيات فرويد لم تكن موقع قبول من العاملين معه في حقل علم النفس على العكس من ذلك كانت موضع المعارضة. وقد عارض يونج وادار نظرية فرويد في الجنس وفضا رأيه في الغريزة الجنسية وفي الطفولة وفي عقدة أوديب أما ادلر فإنه نبذ أهمية الغريزة الجنسية النبذ كله وأرجع تكوين الشخصية ونشأة الأمراض العصبية إلى مجرد الرغبة في القوة والتعويض عن نقص الكيان.

ويعتقد ادلر أن حافز تأكيد الذات وليس الدافع الجنسي هو القوة السائدة الإيجابية في الحياة، ويرى يونج أن الجنس ليس هو الدافع الحقيقي ولكن الرقي والسيادة والرغبة الملحة في التفوق، وأن الحب ليس الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه السيادة وأن هناك وسائل أخرى لا علاقة لها بالحب الجنسي.

ويرى ادلر ان الشعور بالنقص أهم ما في الأمراض العصبية من الأمور الجنسية التي بالغ فرويد في ابراز خطورتها ويقول يونج أن آراء فرويد ذات جانب واحد وغير ناضجة تمام النضوج وأن مصدر سرور الطفل في الحصول على

الغذاء هو اللبيد ولكن يجب الا يوصف بأنه جنسي أبداً وذلك باعتبار أن الدافع الجنسي لم يتميز بعد عن الميل الابتدائي للحياة وينكر يونج أن اللبيد جنسي بكليته وهو يعتبر أن اللبيد هو إرادة الحياة.

وقد أجمعت الأبحاث التي كتبها أقرب الناس إلى فرويد ومنهم صديقه ومترجمه الدكتور أرنست جونز على أن فرويد لم يكن سوى الطبيعة أو الصحة وأنه كان عرضة للاغماء على اثر بعض المفاجآت، وكانت مرارة الطبع خلة ملازمة له في علاقاته بغيره، وكانت لأحلامه وجوه خفية ترمز إلى دلائلها في سريرته الباطنية وكانت له ضروب من القلق تنم عن باعث من بواعث الحيرة المكتومة الباطنة وكانت أظهر حالاته الخاصة أنه يحارب التشبث في العقائد الدينية والعادات والتقاليد الخلقية ولكنه يتشبث بالتفسير الجنسي للعقائد والعادات تشبثاً يفوق في إصراره وشدته تعصب المتعصب اللدود لمذهبه ودينه، وقد تبين أن فرويد كان مجموعة من العقد النفسية والعادات الغريبة ولم يستطع أن يشفى عقله الباطن من هذه العقد النفسية إلى آخر حياته وكان ينسى الأسماء ومنها اسم أحد معارفه الدكتور فرويد!.

وكان يتتبع أوراقه التي تدخل في ترجمة حياته فيحرقها وكان في طفولته ينسى نفسه ليلا في فراشه وكان يخشى من السفر بالقطار ويحضر إلى المحطة قبل موعد قيامه بنحو ساعة وكان دائم العزلة ولا يسمح لأحد ان يصاحبه طويلا.

واليوم نجد ان العلماء قد مزقوا نظريات فرويد كل ممزق في مؤتمرات عديدة للعلوم النفسية منها مؤتمر شيكاغو ١٩٥٦ حيث كشف العلماء بوضوح عن فساد نظريات فرويد.

وقال الدكتور برسيفال ينلي مدير معهد النفسيات بولاية النيواز أن آراء فرويد لا تضيف شيئاً إلى القيمة الإنسانية لأنه يرد بها الإنسان إلى أغوار العقل الباطن ويهمل جانبه المنطقي والشاعر وانه لم يكن يفهم المرأة ولم يكن يتذوق الموسيقى ولا يحس جلال العقيدة.

وقال آخرون أن مصادر فرويد هي حوالي مائة مريض التقى بهم وليس بين مصادرة سوي واحد. وهذا كله من شأنه أن يكشف فساد الاعتماد على آراء

فرويد في تقديم منهج لعلم النفس.

(٢)

كذلك اعتمدت دراسات الأخلاق على مجموعة أفكار يونانية قديمة وتراث قديم روماني ومسيحي وقوام الفلسفة الأخلاقية الغربية الحديثة هي نظرية الصراع بين البشر وبين الله (تبارك وتعالى) والخصومة بين الآلهة والناس فالآلهة تنتقم من الناس في وحشية وعنف لتنفرد وحدها بالقوة، وهذا الأساس الفاسد هو الذي يقوم عليه المفهوم الغربي والمسرحيات والقصص.

وقد اتصل هذا المعنى الإغريقي بالفكر الروماني الذي يقيم فلسفته على أساس أن أهل روما هم السادة والناس جميعاً خارج روما عبيد، ومن ثم علا مذهب المنفعة وقام كل شيء على أساس القوة وعبادة القوة اعتقاداً بأنها وحدها مصدر الثروة وكانت الفكرة المسيطرة على احتقار القوة واستغلال الأمم لمصلحة روما.

والنظرية الثانية التي استمدت منها النظريات الأخلاقية الغربية هي الرهبانية القائمة على تعذيب الجسد بحسبانها مثلا كاملا في الدين والأخلاق والاحتباس في الأديرة والغاء الزواج وهو تضاد للفطرة الإنسانية وتقييد الطبيعة وكان من نتيجته تفشي حركته الإباحية والمادية العاتية.

وقد ورثت الحضارة الاوروبية هاتان النزعتان وتطورتا حتى جاء عصر النهضة فأعلى من قدر الإنسان حى أصبح معبوداً ثم ظهرت نظريات دارون وماركس وفرويد وكلها تحاول ان تفرد الجانب المادي أو بالأحرى الجانب الحيواني في الإنسان بالحياة وتنكر جانبه الروحي، ومن هنا تحول مفهوم الأخلاق الذي جاءت به الأديان إلى أنانية شديدة ودعا ميكافيلي إلى السلطة الأوتقراطية كوسيلة لترويض الإنسان الذي وصفه بأنه مطبوع إلى الشر وأنه أقرب إلى الحيوانات منه إلى الملائكة كما دعا إلى الغاية تبرر الواسطة ثم دعا فرويد إلى اطلاق الغرائز الجنسية وعدم تقييدها. وكان هذه مستمداً من الأخلاق اليونانية، ثم أعلن دور كايم ان نظام الأسرة الجماعة ليس نظاماً فطرياً ثم أعلنت الماركسية أن الأخلاق خاضعة للظروف المعيشية لكل مجتمع.

وهكذا حاولت النظرة الغربية أن تجرد الأخلاق من فكرة الإلزام والواجب والضمير الخلقي بينما لا يمكن ان توجد الأخلاق كقوة فاعلة في المجتمع دون فكرة الالتزام بحسبان ان الالتزام هو العنصر الأساسي أو المحور الذي تدور حوله المشكلة الأخلاقية.

إن زوال فكرة الالتزام يقضي على جوهر الحكمة العلمية التي تهدف إليها الأخلاق فإذا انعدم الالتزام انعدمت المسؤولية وإذا أعدمت المسؤولية ضاع كل أمل في وضع الحق في نصابه وإقامة أسس العدالة، ومفهوم الالتزام يقتضي ان تكون الفضيلة قوة فاعلة إذا ملأت نفس المرء حفزته إلى العمل النافع وإلى النشاط المستمر، حيث تتحول الفضيلة من قوة معنوية في النفس إلى قوة حية ويكون (الخير الأخلاقي) بمثابة سلطة ملزمة يتقيد بها الجميع.

وقد دعا القرآن إلى الالتزام الخلقي وكشف عن أن النفس الإنسانية عرفت منذ تكوينها الأول معنى الخير والشر (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها) وأن النفس الإنسانية قد ألهمت الحدس الخلقي فعرفت طريقي الفضيلة والرذيلة (وهديناه النجدين) وقد تنحرف الطبيعة الإنسانية نحو الشر، ولكن الإنسان قادر على أن يردها ويستعيد قوته وسيطرته على قيادها، وفي النفس قوة كامنة تهيء النصح وتحدد للانسان ما يجب عمله وما يجب تحاشيه، هذه السلطة التي تسيطر على قدراتنا وعلى غرائزنا هي أسمى جزء في نفوسنا.

وقد واجه مفهوم الأخلاق الغربي الوافد تحدياً خطيراً بالنسبة للفكر الإسلامي وما جاءت به الأديان وخاصة في دعوته الباطلة إلى فصل الأخلاق عن الدين، ذلك أن مصادر الأخلاق كانت دائماً مرتبطة بالأديان نابعة منها وإن أي عمل أخلاقي لا قيمة له اذا لم تكن حركته قائمة في إطار العقيدة.

وكان من أكبر أخطاء مفهوم النظرية الأخلاقية الغربية قولها بالخطيئة، وإن النفس شريرة في أصلها، وقد جاء مفهوم الإسلام مقرراً ان الإنسان يولد على الفطرة وأن أهله هم الذين يوجهونه الوجهة التي يرونها، وأن الإنسان قابل لكل من وجهتي الخير والشر، وأن بناء الإرادة وإقرار فريضة الالتزام

الخلقي هو الذي يمكن من التوجيه إلى الخير(قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها) وقد عنى القرآن بايقاظ المشاعر النبيلة ودعا إلى الخير وأثار مشاعر الأخوة والكرامة والرحمة.

كذلك كان من أخطر أخطاء النظرية الأخلاقية الغربية: القول بتطور الأخلاق والواقع أن الأخلاق ثابتة وأن الذي يتطور ويتغير هي التقاليد والعادات لأن الأخلاق جزء من الدين لا تتغير لاتصالها بالفطرة الإنسانية الثابتة على مدى الأزمان، وإن التقاليد هي من صنع المجتمع، ولذلك فهي تتغير وتتغير.

ومن هنا فإن الأخلاق الإسلامية تتسم بسمة الثبات: وثبات الأخلاق من ثبات القيم العليا التي قدمها الإسلام في إطارات واسعة ولم يسمح بتجاوزها وإن أتاح لها فرصة الحركة في ظل الضوابط والحدود التي جاءت سمحة يسيرة بتقرير عامل الزمن ومراعاة الظرف والواسع والطاقة والتوبة.

وهنا تتمثل وسطية الإسلام وواقعيته في ارتباط المطلق بالنسبي والمثالي والواقعي. ومن نقطة ثبات الأخلاق يتبين الفارق بين الأخلاق والتقاليد فالأخلاق ثابتة لأنها جزء من الدين الموحي به وهي بذلك شطر كيان متكامل رباني المصدر إنساني الهدف، أما التقاليد فهي وسائل عائدة من صنع المجتمعات لا من صنع الله، تختلف وتتغير باختلاف الزمن والبيئة.

ويبدو ثبات القيم الأخلاقية في قواعد الحلال والحرام، والخير والشر والحق والباطل، ويتجلى ثبات القيم في العلاقة بين الرجل والمرأة وبين الأسرة والأبناء ويخضع لقانون الثبات: الإنسان نفسه في طبيعته وتدرجه من الطفولة إلى الثبات إلى الكهولة، ومن ثبات القيم: ثبات حقيقة الموت.

وهكذا نجد أن اتخاذ مفهوم النظرية الأخلاقية الغربية في دراساتنا وجامعاتنا له اثر بعيد في النفوس الشابة التي تتصور ان هذه النظرية هي حقيقة يمكن اتخاذها مصدراً للسلوك، بينما هي في مجموع فروعها تتعارض مع الفطرة وتختلف مع مفهوم الدين الحق، وإن من شأن الاعتقاد بها والتماسها في التطبيق أن يصل بإنسان إلى شيء غير قليل من التمزق والاضطراب النفسي

والغربة، لأنه يفضل الإنسان عن الفطرة والأصالة وشر ما تقدمه هذه النظرية من خطر هو تراخي مفهوم الالتزام الخلقي الذي هو فريضة حقيقية من شأنها ان تحقق بناء الشخصية الإنسانية على أساس متين وقادر على فهم الحياة والتكامل.

إن ابرز مفهوم الأخلاق في الإسلام «الالتزام الخلقي» الذي يتمثل في الدعوة إلى اتباع القواعد العامة التي أمر الله بها مع ترك حرية التصرف والاختبار للمرء في نطاق التفاصيل التي تعرض تبعاً لتغير ظروف الحياة ومع ذلك فإن القانون الأخلاقي في القواعد لا يدعى أن هناك طريقة واحدة لفهم القاعدة، أو أن هناك طريقة واحدة لتطبيقها، ومن مضمون هذه النظرية إلى الالتزام الخلقي، في مفهوم الفكر الإسلامي نجد حلا جذرياً للمعضلة التي أثارها الفلاسفة الغربيون، لأنها تقوم على وسطية الإسلام وتكامله وقدرته على الحركة دون أن تجنح إلى الجمود أو التعصب أو الانحراف، ذلك أن قوام الإخلاق في الفكر الإسلامي: الحرية والاختيار، فلا أخلاق بلا حرية، كما لا تكليف بغير اختيار .لذلك يقرر الإسلام أن المكره إذا ما فعل ما يكره عليه كان له عذره، وقد سمى الإسلام (حرية الإرادة): الكسب والاختبار، وجعلها مناط التكليف، ومدار العمل الخلقي، ومن حرية الاختيار أن يكون العمل الخلقي متصفاً بالطواعية والانبعاث من اعماق النفس حتى يكون صادراً عن إرادة طيبة في حب الخير والحق والفضيلة.

ولعل من أخطر ما تردده النظرية الغربية في الأخلاق إنفصالها عن الدين والدعوة إلى أخلاق منفصلة، وتلك خطيرة يعارضها الإسلام الذي يقوم مفهومه على التكامل بين القيم ولا يفصلها، فليس هناك أخلاق منفصلة عن الدين، ذلك ان المسئولية الأخلاقية هي مسئولية جزاء والجزاء من الدين، فلو تقرر في النفس أن ليس هناك دين فمعنى هذا أنه ليس هناك جزاء، وهناك لا تكون للأخلاق قيمتها الحقيقية المندفعة من أعماق النفس وقد أجمع كثير من الباحثين على ان العالم في العصر الحديث قد تضخم عقله وضعف روحه، فالأخلاق لم ترتق ارتقاء مناسباً مع تقدم العلو، بل إن الفلسفات فتحت باباً من الوهم في الاستهانة بأخلاقية العلم، وأن تقدم العلوم لم يضمن تقدم

الأخلاق. ذلك ان الإنسان قد أصابته لوثة من الغرور نتيجة توسع مجال الكشف والاختراع على الظن بأنه صاحب الفضل فيه، ولم يدر أنه من عطاء الله، ومن ثم فقد أعلن أن البشرية أصبحت راشدة وليست في حاجة إلى توجيه الدين، ثم كانت إنطلاقة الغرائز واللذات عاملا مؤثراً على فكرة الالتزام الأخلاقي وغلبة مذاهب المنفعة والانانية بالإضافة إلى عزل الأخلاق والدين عن مجال التربية والتعليم في الغرب، كل هذا قد أدى إلى عزل الأخلاق عن حركة الحياة والمجتمع، وهذا مصدر أزمة الإنسان الغربي الحديث.

وفي هذا يقول العلامة جود أستاذ الفلسفة الإنجليزية في كتابه (سخافات المدنية الحديثة): إن المدنية الحديثة ليس فيها توازن بين القوة والأخلاق ومنذ النهضة ظل العلم في ارتقاء والأخلاق في انحطاط. وقد غلب على الفكر الغربي طابع للتحرر المطلق في مجال المجتمع والمرأة والفن وظهرت الدعوة إلى غلبة الجماليين على الأخلاقيين وطغيان فكرة الفن للفن ولا شك ان هذه الحركة كانت رد فعل أكيد لمفاهيم المسيحية الغربية في الأخلاق، هذه المفاهيم التي قامت على أساس الحرمان والرهبنة وتعذبت الأجساد بما يعق الفطرة مما خلف انفجاراً طاغيا في الدعوة إلى التحرير فالتحلل، وظهور مذاهب تجدد الدعوة إلى الإباحة الأخلاقية (الأبيقورية القديمة) بحسبان ان اللذة الجسمية هي الغرض الأسمى من الحياة، وان العقل والتفكير هو أكبر معول في هدم الانسانية، وكذلك كان ذيوع نظرية (فرويد) في السلوك الجنسي وظهور الوجودية بمثابة رد على تحدي الحربين العالميتين الأولى والثانية، وكل المذاهب الفلسفية تظهر في مواجهة تحديات وهي تحديات متموجة بالنزعة الأبيقورية تظهر في مواجهة النزعة الرواقية والالحاد يظهر في مواجهة الجمود، والتحلل في مواجهة الرهبانية والزهد يظهر في مواجهة الرهابانية، والزهد يظهر في مواجهة الترف. ويرى الباحثون أنه لا توجد نظرية طبيعية تظهر من فراغ ولقد حاولت هذه المذاهب إطلاق حرية الإنسان إطلاقا كاملا والسخرية من (اللاالتزام الأخلاقي) بحسبان أن المجتمع عدو للإنسان وقد قامت على اساس القلق والضياع والعدم وكلها نظريات وفلسفات مرتبطة بواقع المجتمع الاوروبي وظروفه من الحربين العالميتين ومن هنا نجد أنها لا تصلح أساساً للثقافة أو

الدراسة الجامعية من حيث أنها تمثل فكر أمة أخرى في ظروف أزمة إجماعية وأخلاقية وإنسانية ومن حيث أنها لا تتصل بقيم الفكر الإسلامي وتعتمد على المفهوم المادي، فضلا عن معارضتها للفطرة ومن حق المسلمين أن يقدموا وجهة نظرهم في الأخلاق والنفس جميعاً.

ذلك ان الفكر الإسلامي في مفاهيمه الأساسية يستطيع أن يواجه الحياة الحديثة وتحديات الحضارة على خير مما يواجهها به الفكر لأنه يقوم على فكرة متكاملة جامعة بين الروح والمادة وليست مادية صرفة، ولأنها تتصل بالفطرة الإنسانية ولا تتعارض معها، ولأنها ربانية المصدر وليست بشرية من أهواء الناس وشهواتهم، فان من شأن معطيات المفهوم الإسلامي أن تحفظ الشخصية الإنساينة سليمة من عوامل الاضطراب والقلق والضياع والتفسخ وتعطيها إلى ذلك قدرتها على الصمود أمام الأخطار وتمنحها الإرادة القادرة على التغيير.

لقد قدم الإسلام للأخلاق مفهوما جامعا عميقا: يقوم على أساس الربط بين الدين والأخلاق فالأخلاق معرفة وعمل والمبادىء الأخلاقية ليست مجرد وعظية نظرية بل هي مبادىء إيجابية محكمة بنيت على أساس الواقع يستهدف تكوين وازع داخلي لمقاومة دافع الشر وهي تقوم على أساس الالتزام والتقوى.

وقد عادل الإسلام بين الإنطلاق والانضباط وأعطى المسلم الاستطاعة (فاتقوا الله ما استطعتم) ورفع عنه القسر والاضطرار والخطأ. (ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم). وفي هذا المجال يدعو مفهوم الأخلاق الإسلامي إلى إتقاء الشبهات وأعلن أن الحلال بيِّن والحرام بين وأن بينهما متشابهات فمن إتقي الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه وأن البر ما اطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في النفس، وهكذا يحتضن الفكر الإسلامي مفهوما غاية في الوسطية والمرونة والإعتدال والتكامل، بالنسبة للالتزام الخلقي، فهو يقضي باتباع القواعد العامة مع ترك حرية التصرف والاختيار للمرء في نظام التفاصيل تبعاً لتغير الظروف وتلك قاعدة مرنة في الاختبار والتصرف وفيها جانب الاجتهاد الشخصي.م

الباب الثاني

الدراسات الاجتماعية

أولا - الاجتماع
ثانياً - السياسة
ثالثاً - الاقتصاد.
رابعاً - التربية.
خامساً - الحضارة.

الفصل الأول

مقدمات علم الإجتماع

يقول الدكتور شحاتة سعفان في كتابه موجز في تاريخ علم الاجتماع في مصر منذ بدء القرن الماضي حتى الآن «نشأ علم الاجتماع في مصر في صورة علم يدرس الظواهر والنظم والعلاقات الاجتماعية دراسة تحليلية وضعية أو علمية، وأصبحت له مناهج محدودة ومستقرة وأساتذة دارسون متخصصون بعد أن كانت المسائل التي يعالجها شائعة في ميادين علوم أخرى منها الاقتصاد السياسي والقانون بفروعه المختلفة والعلوم الفكرية واللسانية والأدبية والفلسفية ولقد شهدت هذه المرحلة علم الاجتماع ونشأته ونضوجه حتى تحول في مدى خمسين عاماً من طفل صغير إلى عملاق ضخم وقال: كانت الغالبية الساحقة من بحوث علم الاجتماع منها قائمة على ترديد ما ورد عن علماء الاجتماع الغربيين» ثم يشير إلى أنه في المرحلة التالية لذلك جاءت المباحث الميدانية للوسط المصري ومن الطبيعي أنها تمت على أساس هذه القوانين الغربية الوافدة.

ومعنى هذا أن الدراسات الاجتماعية التي كانت قد بدأت قبل إنشاء الجامعة المصرية والتي كانت تقوم على مفهوم مرتبط بالتراث الإسلامي وفي ضوء آخر الدراسات العربية الإسلامية التي قام بها عبد الرحمن بن خلدون، الذي كان بحق مؤسس علم العمران والذي لو قدر لمنهجه أن يستمر لأنشأ علماً عربياً خالصاً كان من المقرر ان ينشأ شامخا قويا بجانب أشقائه من العلوم العربية الأخرى التي نشأت أبان العصور الذهبية للحضارة (على حد تعبير الكتور حسن سعفان) ولكن الذي حدث تماماً ان الفكر الغربي هو الذي تبنى منهج ابن خلدون الاجتماعي وأخذ به أساساً لعلم الاجتماع الحديث ثم بنى عليه نظرياته التي استمدها من بيئته وثقافته وعقائده والتي أصبحت تختلف كثير

عن مفهوم الاجتماع الإسلامي، وقد تأكد في بيئات الدراسات الاجتماعية أن عصارة ما كتبه ابن خلدون كان توسيداً صادقاً لكتابة أوجست كونت الذي أعلن عام ١٨٢٦ إنشاء ما سمي دراسة الظواهر الإجتماعية ولما كان أوجست كونت قد خضع للنظرية المادية الغربية فقد تحرك للفهم والاستخلاص من ابن خلدون في إطار مفهومه المادي وعن هذا الطريق جاءت كتابات هربرت سبنسر وغيره ثم جئنا نحن العرب والمسلمين فنقلنا هذا الفكر. واعتمدنا عليه في تشكيل الدراسات الاجتماعية في الجامعات المصرية دون أن نتبين جزئية النظرة الغربية وإنشطارية هذه النظريات وقيامها على المفهوم المادي وحده بينما كان مفهوم النظرية الإسلامية: مفهوما جامعا. وعندما تشكلت نظريات علم الاجتماع الغربية الحديثة التي نقلناها إلى معاهدنا وجامعاتنا ثم جاءت بعد ذلك مرحلة جديدة في علم الاجتماع، تلك هي المرحلة التي قام بها دوركايم وليفى بريل وغيرهم ممن أطلقوا على انفسهم مدرسة العلوم الاجتماعية.

والمعروف ان المنهج الذي رسمه ابن خلدون إنما استمده أصلا من القرآن الكريم ومن مفهوم الإسلام ولم يكن متأثراً فيه بأي مؤثر آخر.

والمنهج الذي صاغه إذن هو منهج إسلامي مائة في المائة يقوم على تعليل الوقائع الكبرى واستخلاص منهج واضح فيها يصلح لفهم التطور والحركة على الطريق الطويل للتاريخ يمكن ان تلتمس معه العبرة ويعرف به أسباب النصر وأسباب الهزيمة وكذلك مفهومه للمجتمع من حيث كشف عوامل التقدم وعامل التخلف ومن عجب ان هذا المعنى لم ينته إليه إلا قليل من الباحثين الذين حاولوا ان يتصوروا ابن خلدون وقد خرج على مفهوم الإسلام في تعليله للأشياء أو في منهجه الذي جمع بين العقل والقب فقد حاول الكتاب الغربيون الذين أشادوا بابن خلدون ان يصوروه وقد أدى مفهوم النقل أو مفهوم الدين، وان كل ما جاء به في تضاعيف البحث من إشارات إلى هذا المعنى إنما كانت على حد قولهم محاولة لتغطية آرائه الحقيقية وحتى لا يثير عليه ثائرة العلماء وقد أخطأ هؤلاء جميعاً في فهم ابن خلدون وفي فهم منطلق الفكر الإسلامي الجامع بين العقل والقلب ولم يكونوا يدرون ان ما ذكره ابن خلدون ليس جديداً ولكنه هو مفهوم الإسلام الأصيل للمعرفة والجامع بين عنصر الدين

وعنصر العقل.

وأن ابن خلدون ليس هو صانع هذا المنهج ولكنه مجدد له ومبشر به كما فعل ابن حزم والغزالي وابن تيميه من قبل وان ابن خلدون حين أعلى من شأن العقل ودعا إليه لم يفترض وجوده بمفرده ولم يعله على مفهوم (التكامل والتوازن الإسلامي) الذي يجمع بين العقل والنقل وبين العقل والوحي أو بين العقل والدين على حد تعبير الكتاب الغربيين- والمراجع الدقيق لآراء ابن خلدون ومفاهيمه لا يراها جديدة على الفكر الاسلامي إلا من حيث إعادة صياغتها وتشكيلها على النحو الذي يحقق الانبعاث الصحيح ومن الحق ان يقال ان كل أفكار المقدمة هي أفكار الإسلام وان كثيراً منها سواء في المضمون العلمي او المنهج التاريخي قد سبق ابن خلدون إليه ولكن مزية ابن خلدون الرائعة هي قدرته على هضم هذه الاجتهادات الموزعة بين عديد من مفكري الإسلام على مختلف القرون السبعة المتكاملة في المقدمة والتي تمثل(ايدلوجيا) فكرية كاملة المنهج اجتماعي إسلامي صالح للتطبيق، ويقيم ابن خلدون منهجه على قاعدة ثابتة من ارتباط الدين بالمجتمع إرتباطاً كاملا بل إنه يذهب إلى تقرير حقيقة بالغة الأهمية قد صدقتها الأحداث حين قالها وما تزال يصدقها، وهي أن العرب لا تقوم لهم نهضة إلا بزعامة دينية وإن أصابهم من إضطراب وتفكك انما يرجع الى أنهم تركوا مفهوم الإسلام الصحيح، هذا المفهوم هو ما أعلن عنه ابن خلدون وعززه بالدراسة هو الانطلاق من نقطة التعليل ودراسة نواميس الكون ومعرفة ان لكل شيء قانوناً يحكمه. وما وصل إليه ابن خلدون في هذا، لم يكن من دراسة لحضارة سابقة أو من إبداعه العقلي الخالص وانما كان نتيجة فهم عميق للإسلام والقرآن ومتابعة وموالاة للمفاهيم التي سبقه المفكرون والمسلمون.

هذا المنهج الأصيل في مفهوم الإجتماع وقوانينه حين نقلت نصوصه إلى الغرب فقد أقام عليها مفكروه وفلاسفته منهجا على أساس ثقافتهم وعقائدهم وظروف مجتمعهم، ثم جئنا نحن بعد ذلك فأخذنا علم الاجتماع الغربي هذا فنقلناه إلى جامعاتنا وثقافتنا وبدأنا نقايس مجتمعنا عليه على بعد ما بين واقع وواقع وثقافة وثقافة.

وإننا حين ننظر الى القضايا الاجتماعية التي يواجهها مجتمعنا نجدنا على خلاف ومباينة وتعارض مع مفهوم الاجتماع الغربي: سواء في مجال بناء الأسرة أو قضية المرأة وتعليمها وسفورها أو العادات والقيم والتقاليد في المجتمع أو علاقات الآباء والأبناء، أو في مجال التعليم والتربية، فإذا نحن أخذنا مفهوم النظرية الاجتماعية الغربية لكانت وجهة نظرنا في هذه السائل قاصرة وجزئية لأننا في الاسلام ننطلق من **النظرة الجامعة** المتكاملة: روح ومادة، وعقل وقلب، ودين وعلم، ودنيا وآخرة.

ومن هنا فنحن نجد ان الجماعات السياسية التي ظهرت في مصر تحت اسم حزب الأمة قبل الحرب العالمية الأولى أو الأحزاب السياسية بعدها قد اتخذت المفهوم الغربي في مجال السياسة والاجتماع ومن ثم فقد نظرت إلى الأخطاء الاجتماعية والانحرافات الأخلاقية على أنها أشياء لا قيمة لها فلم تحسب حسابها ولم تجعل لها اهتماماً يدعوها إلى معالجتها وفق مفهوم الاسلام الجامع، ولذلك فقد كان لمفهوم النظرية الاجتماعية أثرها في استشراء الفساد الاجتماعي في مجال الأزياء والعلاقات بين المرأة والرجل وكان لها أبعد الأثر في اضطراب الأسرة وفساد الجماعة.

لقد اعتمدت المناهج العربية والإسلامية على الترجمة من الفكر الغربي ترجمة أوجست كونت، وسبنسر، ودركايم، وفي مستهل المرحلة ذهب الشباب الجامعي إلى اوروبا ليدرس علم الاجتماع فوقع في أسار المدرسة الاجتماعية (دور كايم وليفى بريل) هذه المدرسة التي سيطرت على محمود عزمي ومنصور فهمي وطه حسين وزكي مبارك ومحمد مندور ممن لمعت أسماؤهم وعشرات ممن لم يعرفوا وكان من ثمرة هذه التبعية رسالة الدكتوراه الخطيرة التي قدمها منصور فهمي إلى جامعة باريس ١٩١٣ عن حالة المرأة في التقاليد الاسلامية والتطور الاسلامي تحت إشراف اليهودي ليفي بريل أستاذ علم الاجتماع التي كان عميدها دور كايم وكان منصور فهمي قد وقع كما يقول الدكتور شحاتة سعفان تحت تأثيرات تفسير من المستشرقين المتعصبين ضد الإسلام فأتت رسالته مجافية تجافياً مع قواعد الدين وما يجب ان يتصف به المسلم اذا تناول مبادىء الإسلام بالبحث والتحليل العلمي وكان المؤلف على علم تام بذلك حيث يذكر في مقدمة

رسالته أنه سيغضب كثيراً من مواطنيه.

وعندما نذكر عناوين الفصل الأول من الرسالة ندرك مدى مبالغة المؤلف في البعد عن روح البحث العلمي الواجب التحلي به، ففي الفقرة الأولى يتحدث بعنوان «محمد يشرع للجميع ويستثنى من ذلك نفسه» ثم «زيجات محمد» وحياته المنزلية» وآراؤه المعادية للمرأة ثم «آراؤه المناصرة للمرأة» وفي هذا الفصل يتحدث عن القواعد الخاصة بالزواج وكيف استثنى النبي منها وقال الدكتور سعفان: على كل حال لا يستطيع قارىء ان يتصور فصلا يحتوي على نقد لاذع للنبي ولحياته الزوجية والإجتماعية أكثر من هذا الفصل.

وهكذا نجد ان دراسات الاجتماع قد وقعت منذ اليوم الأول في قبضة أصحاب مدرسة العلوم الاجتماعية، وقد وقع فيها تحت تأثير دور كايم وأعدت تحت إشراف كازنوفا، وقد تابع طه حسين في هذه الرسالة مفهوم التلمودية الصهيونية فهاجم ابن خلدون واتهمه بالقصور، وأهم ما في هذه الرسالة هو عدم اعترافه بأن ابن خلدون بتأليفه مقدمته يعد مؤسساً لعلم الاجتماع أو حتى مبشراً بعلم الاجتماع الحديث على مخالفة لعشرات العلماء الغربيين الذين أاعترفوا بفضل ابن خلدون ودوره الحاسم في إنشاء علمي الاجتماع والتاريخ وقد تساءل الكتور محمد غلاب في مجلة النهضة الفكرية (أكتوبر ١٩٣١ لماذا تحامل طه حسين على ابن خلدون في كتابه فلسفة ابن خلدون الاجتماعية حتى وجد ان في منح ابن خلدون لقب اجتماعي مبالغة كبيرة، ويجيب بأنه فعل ذلك حين أراد إرضاء أحد أعضاء لجنة الإمتحان الذي كان يرى أن ابن خلدون لا يستحق لقب اجتماعي فاندفع وراءه إتقاء لشره أو لقسوته، وقد أشار الباحثون انه نقل آراء دور كايم عن ابن خلدون واعتبرها اساساً للبحث ودور كايم مؤرخ يهودي من أتباع النظرية الماركسية، ورأيه في هذا الرجل مشوب بالتعصب وقد وجد من الكتاب العرب من يسايره في رأيه ويحمل لواء تدمير هذه الشخصية العظيمة

ومن هذه الدلائل يتكشف اثر إحتواء المفهوم الغربي للاجتماع للفكر الإسلامي وللعاملين في مجاله «وقد اتسع نطاق هذا التأثير في دراسات المصريين

والعرب في نفس الوقت الذي اكتشفت المجتمعات الغربية فساد هذه ا المنهج حتى أصبحت نظرته دور كايم في الاجتماع تدرس في الجامعات المصرية على أنها حقيقة علمية، وقد كشف أحد الباحثين خطأ هذا الإتجاه حين قال الدكتور عاطف غيث: إن علم الإجتماع الذي يدرس بجامعاتنا بصورته ومادته الحالية أداة انهزامية في مجتمعنا العربي ذلك أن مدعم علم الاجتماع الذي نعتمد على نظرياته في جامعاتنا هو العالم اليهودي الفرنسي: إميل دور كايم الذي حاول مع من ردد آراءه (ماكس فيبر) الألماني (وفلفرن) الإيطالي أن يطمسوا فعالية الإنسان ويجعلوه عبداً لمصير مجهول، وحاولوا كذلك أن يمنعوا حركة التاريخ ويبعدوا الأحداث التاريخية عن مضمون الواقع المعاصر حتى لا يتعرف الباحث على حقيقة مسيرة التاريخ نحو هدفه الذي لا بد منه وهو ضرورة تحرير المجتمع الإنساني من القيود التي كبلته قروناً عديدة.

ودوركايم هو صاحب الأفكار التي تعوق النزعات الحرة كلها وتقف حائلا أمام تخطيط الإنسان لمستقبله، إن خطر علم الاجتماع يتضح عندما تعلم أن موضوعه الرئيسي هو دراسة بناء المجتمع وعوامل تغييره وهو ما نعتبره أساس معركة النضال للخلاص من الثغرات التي خلفها الاستغلال والاستعمار في المجتمع العربي وقال: ولا شك أن علم الاجتماع الذي يدرس الآن في جامعاتنا بوضعه الحالي عاجز تماماً عن متابعة التغيرات فهماً أو تقويماً، ولذلك فإن بناء قيم جديدة وصناعة جيل جديد لا يمكن أن يحظى من علم الاجتماع بوضعه الحالي بأدنى اهتمام وهو بوضعه الحالي أداة لتحويل الأنظار عن أوجه النضال الاجتماعي والاقتصادي، ولذلك فإننا نعتبر نقله دون تغيير إلى بلادنا يعتبر أداة انهزامية يجب القضاء عليها.

هذا ما أراده أحد الباحثين في علم الاجتماع وربما كانت وجهته إلى مفوم الماركسية كبديل لمفهوم المجتمع الغربي ونحن نشجب كلا المنهجين وفي السنوات الأخيرة كانت الساحة الثقافية والتعليمية تمثل الصراع بين مفهوم الفكر الغربي الليبرالي وبين المفهوم الماركسي الشيوعي. ويجري فيها فرسان كلا الثقافتين في سباق وصراع في محاولة السيطرة على مجالات العلوم الاجتماعية وغيرها بينما ما زال المفهوم الإسلامي الأصيل بعيداً عن الساحة تماماً.

والوقع أن هذه الصيحة التي استعلنت عن فساد علم الاجتماع الذي تدرسه الجامعات والمعاهد يجب ألا تقف عند الاجتماع وحده ولكنها يجب أن تتصل بعدد من العلوم التي تدرسها جامعاتنا وهي في ذاتها علوم وافدة ونظريات أجنبية صممت على مقاييس مجتمعات أخرى في الشرق أو في الغرب وسيطر عليها فلاسفة لهم إتجاهات واضحة صريحة ويجرون في موكب اليهودية العالمية لتحقيق أهداف بروتوكولات صهيون التلمودية..

وليس هذا شأن المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي يقودها دوركايم وليفي بريل وغيره من اليهود. ولكن الأمر يتصل بعلوم الأخلاق والنفس والتربية والعلوم السياسية والتاريخ والفن ففي كل مجالات هذه العلوم نجد نظريات وافدة تقتضي الأمانة بعلمائنا أن يعرضوها على انها ليست العلم العالمي كما يدعون ويقولون أو أنها نتاج أعلى العقول البشرية فليس الأمر كذلك في الحقيقة ولكنها نظريات وفروض وضعها مجموعة من الباحثين والفلاسفة في ضوء عاملين خطيرين:

العامل الأول: عامل البيئة الغربية التي صنعتها مفاهيم ثقافية ودينية واجتماعية معينة.

العامل الثاني: عامل العصر: المعين الذي يقع في منتصف القرن العشرين الميلادي.

وفيما قبل ذلك بعقد أو عقدين من الزمان كانت هناك مذاهب أخرى وحلقات متصلة بذلك الزمن كما كانت هناك مذاهب أخرى فلسفية مختلفة ولا تزال في ألمانيا لها طابعها الوجودي وفي فرنسا لها طابعها الماركسي وفي أمريكا البرجاني وهكذا.

فكيف يصح في الأذهان أن ننقل هذه المذاهب إلى مجتمع كالمجتمع العربي الإسلامي الذي يعيش عقيدته وآدابه وأخلاقه ومفاهيمه وطبائعه الخاصة التي ما تزال تستمد جذورها من القرآن والتوحيد والشريعة الإسلامية بالوغم من مرحلة الاضطراب التي فرضتها ظروف الاستعمار والغزو الثقافي.

وكيف يمكن أن تنقل هذه المناهج فتدرس في الجامعات على انها علوم مقررة وتعلم فروضها ونظرياتها على انها حقائق نهائية.

كيف يمكن لمجتمع ناهض مختلف عن المجتمعات الغربية التي استكملت وجودها وتعيش الآن مرحلة الرفاهية والاستهلاك وقد وضعت نظرياتها في ظل هذه الأوضاع كيف يمكن أن تطابق هذه النظريات مجتمعنا وكيف تستطيع ان تعطيه في ظل هذه العقلية العربية الإسلامية التي تقوم على مفهوم الإيمان بالله وإرادة الفرد والإلتزام الأخلاقي المسؤولية والجزاء، كيف نستطيع ان نتعامل مع نظريات تقوم على الجبرية وتحاول ان تصور المجتمع بصورة الصراع وأن تقيم التنافضات أساساً لها، بينما تقوم المجتمعات العربية الإسلامية على التقاء العناصر والأجزاء في كل متكامل دون صراع بينها أو جبرية، ذلك هو الخطر الذي يصل إلينا، لا عن طريق الفكر المفتوح حتى نناقشه ونكشف عن زيفه ولكن عن طريق الجامعات في العالم الإسلامي فإذا هو من المسلمات فيعقول ابنائنا بينما هو في لحقيقة ليس كذلك في نظر أصحابه الذين طالما غيروا في نظرياتهم وبدلوا بالإضافة والحذف وما يزالون يغيرون لأن الزمن وتقلباته لا تدعهم في راحة.

إن ما ذهب إليه دوركايم في مذهبه الاجتماعي الذي يضمنه كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع » ليس إلا نظرية نظرها وفرضية فرضها عقله في ضوء تحديات كثيرة منها التحديات العامة لمجتمعه ومنها التحديات الخاصة لوضعه وظروفه الخاصة اما التحديات العامة فهي تنطلق من دوركايم هو ربيب الثقافة الماركسية أو المذهب الماركسي والنظرية المادية أصلا ومفهومه معارض تماماً لكل القيم الأساسية التي تقوم على الفطرة والتي جاءت بها الأديان في منهجها الرباني القائم على الأصالة والتكامل بين المادة والروح، وهو في كل دعاواه يأخذ الطرف المعارض المضاد للأديان، فإذا أعلنت ان الدين فطرة وأن الأسرة فطرة أعلن هو عكس ذلك تماماً فقال أن الجريمة قي الفطرة ولكن الدين والأسرة ليستا من الفطرة في شيء، وهو في كل يا يدعو إليه تابع للمدرسة المادية في هذا الاجتماع التي بدأها سبنسر كانت وهو تابع في نفس الوقت لما تفرع منها من مدرسة ماركس للتفسير المادي للتاريخ فهو واحد من

كبار الدعاة إلى إنكار الفرد ومسئوليته ودوره في سبيل إعلاء شأن الظاهرة الاجتماعية وتحميلها كل النتائج على النحو الذي يؤدي إلى أخطر الآثار التي يترتب على إنكار مسئولية الفرد والتزامه الأخلاقي وجزائه الأخروي.

ومن شأن هذا أن يبرر للأفراد تصرفاتهم ويحررهم من المسئولية ويلقيه كلها على المجتمع ولا ريب ان هذا الإتجاه معارض معارضة جوهرية لمفهوم الدين الحق ولقاعدة أساسية من قواعد الإيمان بالله التي يقوم عليها المجتمع العربي الإسلامي.

يقول دوركايم: ان الفرد لا قيمة له ولا معنى للتشبث بالحرية الفردية وانما القيم كلها للمجتمع الذي يخلق الأديان والعقائد والقيم الروحية، وكلها عبث لا قيمة لها، وهو في هذا يحاول إرساء قاعدة فاسدة تتعارض مع الفطرة البشرية ترمي إلى القول بأن التحلل والإنحلال أمر حتمي.

وأهم ما يريد مفهوم العلوم الاجتماعية الذي بدأه دوركايم ان يصل إليه هو:

أولا: إقامة فكرة التطور المطلق التي تلغي مفهوم الإسلام القائم على إطار من الثوابت في داخله حركة وتغيير.

ثانياً: الدعوة لفكرة القهر الخارجي الذي يقهر الفرد على غير رغبة منه وذلك ليلقي مفهوم الإسلام القائم على الإرادة الفردية والمسئولية الفردية والجزاء الفردي.

ثالثاً: تفسير الإنسان وفق مذهب المادة وعالم الحيوان وذلك في مواجهة مفهوم الإسلام الذي يكرم الإنسان ويجعل له منهجاً خاصاً لفهمه يختلف عن المادة وعن الحيوان.

رابعاً: إنكار القواعد الخلقية وثبات القيم الأخلاقية وهو ما يقرره الإسلام.

خامساً: إنكار فطرة الدين والأسرة والزواج. وفي ذلك معارضة لأصول أصيلة من النظام الإنساني.

سادساً: لا يعترف دوركايم بأن الحياة البشرية يمكن أن تفسر عن طريق نفسية الفرد وطبيعته وكيانه الفردي وإنما يفسرها (العقل الجمعى) وهذا الرأي معارض لمفهوم الإسلام الذي يقرر أن كل إنسان مسؤول عن نفسه مسئولية خاصة وان تعلله بفساد المجتمع أو اضطرابه لا ينجيه من الجزاء.

سابعاً: نفي القداسة عن الدين والأخلاق والأسرة والتشكيك في قيمها وهو يدعو إلى تحطيم الدين لأنه يعوق التطور وانه ليس فطرة إنسانية وتحطيم قيود الأخلاق لأنها لا وجود لها في ذاتها.

هذه النظرية المادية الخالصة التي تقوم عليها مفاهيم علم الاجتماع كما دعا إليها دوركايم وكما تدرس الآن في الجامعات الإسلامية والعربية حيث تنشىء أجيالا تقوم عقليتها على أساس النظرة المادية الخالصة إلى الإنسان وحيث تنظر هذه الأجيال بسخرية إلى الأخلاق والدين والأسرة، وترى ان هذا الذي تدرسه ليس نظرية فيلسوف يخطىء ويصيب، ويتجاوزها الزمن أو البيئة، ولكنها تراها الحقيقة العلمية التي لا تنقضي والمسلمة التي لا مرد لها، بينما هي لا تعرف وجه الحقيقة بالنسبة لفهوم الإسلام الحق الذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها. أو المفهوم الأصيل الذي يقرر ان الإنسان روح وجسد وعقل وقلب وأنه لا يمكن تفسيره عن طريق المذاهب المادية التي تعامله كالحيوان أو التجريبية التي تعامله كالمادة الصماء.

ولا ريب ان نظرية دوركايم في علم الإجتماع حين تلتقي بنظرية فرويد في علم النفس ونظرية ماركس في الاقتصاد من شأنها أن تشكل إنساناً مضطرباً مزعزع الوجدان وجماعة مدمرة محطمة. واليهود الثلاثة (دور كائم - ماركس - فرويد) هم القادة المسيطرون على هذا الفكر الغربي الذي يفرض الآن على انه هو الفكر العالمي بينما تختفي مفاهيم الإسلام في النفس والأخلاق والاجتماع وتتضاءل ولا تعرض حتى على أنها وجهة نظر أخرى بل لعل من شبابنا في الجامعات من يرى أنه ليس هناك مفهوماً إسلامياً هو اعمق وأصدق واكثر أصالة من هذا المفهوم الذي تقوم عليه مجتمعات الغرب والذي وصلت إلى الأزمة الطاحنة المستحكمة التي يعانيها الآن من تخلخل المجتمع إلى اضطراب الأسرة إلى تمزق النفس البشرية.

وبينما يجد المسلمون عندهم منهجاً صادقاً متكاملا تترقبه البشرية كلها وتتطلع إليه، ويجد كل مطلع شمس من يؤمن به من أهل الغرب فإن العرب والمسلمين محجوبون تماماً عن منهجهم هذا في مدارسهم وجامعاتهم، لقد كان من الضروري ان يكون للعرب والمسلمين منهجهم الاجتماعي الأصيل المستمد من فكرهم وعقائدهم وبيئتهم ومنهم خرج مؤسس علم الاجتماع الذي يعترف الغربيون بريادته وأثره، وعلينا ان نتساءل: ما هي الحقيقة التي تختفي وراء ترك علمائنا لواجب البحث والتأليف في علم كعلم الإجتماع الذي نشأ عندنا والإكتفاء بترديد النظريات الأجنبية بكل علاتها، لقد كان من الضروري ان يقوم علم إجتماع عربي إسلامي في بلادنا على أسس مختلفة عما علمه الغرب لأبنائنا، وهناك فارق بين منطق العلم وحقائق العلم: إن منطق العلم ومنهجه لا يختلف عليه اثنان مهما كان لونهما وأيدلوجيتهما ولكن تفسير الحقائق وإبراز بعضها وإغفال بعضها الآخر واستخراج نتائج متميزة هو الذي يجب أن نتنبه إليه تماماً..

إن أخطر ما يفرضه منهج دوركايم في علم الاجتماع هو « أن إرادة الإنسان ليست بالانطلاق الذي يمكنه من تغيير المجتمع وأن الأفراد وهم ورثة النظام الاجتماعي ليسوا إلا صوراً متشابهة متكررة كما أن إطار الدراسة فيه يدور حول مجموعة من المسلمات » هذه المسلمات الباطلة الزائفة التي لا يقرها الفكر الإسلامي.

يقول الدكتور غيث: إن الرد على دوركايم ومن قبله أوجست كونت يقوم على أساس أنهما في تفسيرهما للعوامل الموجهة لحركة التاريخ والمجتمع الإنساني يغفلان عمداً الصراع الذي خاضه الإنسان ضد طغيان العبودية، لا ريب ان (دوركايم) ومعه زملاؤه اليهود قد صدروا في مذهبهم من هدف واضح بدأه (ماركس) وأكمل شطره (فرويد) وجاء دوركايم ليحكم الحلقة ولا ننسى في هذا ما كتبه الاستاذ محمد قطب في كتابه (التطور والثبات في حياة البشرية) فإنه بلا ريب قد كشف وجوهاً كثيرة وخلفيات خافية مما يريده مفسرو البروتوكولات من أهداف وغايات بالبشرية. وليس انتصار أكبر من أن نظرياتهم وفروضهم تدرس الآن في الجامعات على أنها (حقائق العلم).

والجديد في هذا الأمر أن الجزائر قد حاولت في مؤتمر علم الاجتماع الذي عقد بها عام ١٩٧٤ أن تدعو إلى إنشاء علم اجتماع عربي متحرر من منهج علم الاجتماع الوافدِ الاستعماري الطابع، وقد دعا عدد من علماء الجزائر والعرب الاجتماعيين إلى «الرجوع إلى الأصالة» باعتباره السبيل الوحيد للعرب والمسلمين.

غير أن الأمر ما زال في حاجة إلى نظرة إسلامية تكشف عن جوهر مفهوم علم الاجتماع الإسلامي، واليوم وقد ظهرت مؤلفات تحاول أن تقدم مفهوما إسلاميا لعلم النفس والاجتماع فإننا نرجو من الباحثين الاجتماعيين المسلمين وعلى رأسهم الدكتور على عبد الواحد وافى أن يضعوا الخطوط العامة لهذه القضية التي تعد إحدى معضلات الفكر الإسلامي المعاصر، ولعلنا نستطيع أن نعرف فساد منهج مدرسة العلوم الاجتماعية من تجربة رجل شرقي درس في جامعة السوريون هو الدكتور محمد مندور الذي تلقى من ليفى بريل وجماعة اليهود المسيطرين على دراسات علم الاجتماع هذه المفاهيم.

قال له استاذه في الجامعة: إن مبادىء الأخلاق ان هي إلا ظواهر اجتماعية تملى على الأفراد دون أن يكون لهم دخل في بنائهاأو فضل الإيمان بها وأن إرادة الإنسان الحرة التي يعتز بها ليست إلا وهماً لأن المرء لا يملك لنفسه شيئاً وانما هو مسير بغرائز وقوى.

ردد هذا الدكتور مندور أمام جاره الفرنسي الذي قال له: هل تظن أن هذه الآراء التي سمعتها من الأساتذة في علم الاجتماع وعلم النفس صحيحة: أتظن أن حقائقنا البشرية من اليسير بحيث تصبح نظريات أو يكشف عنها التفكير المجرد يا بني: إن التفكير الاوروبي لا يمثله ذلك النفر من اليهود الذين يزعمون أنهم اكتشفوا قوانين الإنسان عندما يزعم (دوركايم وليفي بريل وموسى وفوكونيه ومن تبعهم) أن الإنسان حكمه حكم المادة، وأن هناك ما يسميه هؤلاء وعياً اجتماعياً تتمخض عنه الحياة العامة كما يتمخض الناتج الكيماوي عن مزيج من العناصر، إحذر يا بني أن تؤمن بما يقولون فليس صحيحاً أن الرجل المهذب لا يستطيع أن يصل إلى قيادة شخصية يهتدي بها إلى مواضع الخير والشر والبطولة والخسة بنفسه، كما تهتدي الطيور إلى

أوكارها. وليس صحيحاً أن قواعد الأخلاق ليست إلا ظواهر اجتماعية لا نستطيع في علاجها شيئاً، وكل ما يجب علينا عمله هو أن نرصدها كما يفعلون ليستخرج منها قواعد عامة.

هذا يا بني وهم بل خداع مبطلين.

ثم أذكر أننا في مجال المعرفة بالإنسان ليس إلا هدف واحد هو أن نصبح خيراً مما نحن، أنا أفهم أن نكشف عن قوانين المادة لنسيطر عليها ونسخرها في مرافق حياتنا، ولكن الإنسان ما شأنه بالقوانين، من قال ان الانسان مادة فحسب، وهب أنه مادة وأن الروح تفنى بفناء المادة، كما تنعدم النغمات، أليس من الخير بل من الواجب على الإنسانية أن ترفض علماً كهذا، لن ينتهي إلا بتحطيم حياتنا وشل إرادتنا.

هذا ما أورده محمد مندور عن تجربته في التعليم الأوروبي ومتابعة مناهج الغرب (الرسالة م ١٩٤٤ ص ٨٨٣).

وهو يكمل الصورة التي بدأها الدكتور منصور فهمي عندما أغراه اليهود بكتابة أطروحته عن حالة المرأة في الإسلام وعرض مفهومهم، عن الرسول وزوجاته ودعوته، وقد كشف منصور فهمي موقفهم من هذه المؤامرة كما كشفه مندور حين قال: ان الشكوك الدينية عرضت لي في عهود الشباب أثناء إقامتي في أوروبا لطلب العلم، وقد نشأت هذه الشكوك نتيجة التفكير وطلب الحقيقة ولم تكن- علم الله- عن تصنع أو هوى أو نزق ولم تكن على الطريقة التي يتظاهر بها بعض الأدعياء حينما يريدون أن يتخذوا سمت الفلاسفة أو العباقرة من المفكرين والباحثين فيظنوا خطأ أن ذلك يستلزم الظهور بمظهر الشك والحيرة والطعن على المقررات والمعارضة للمألوف (يقصد الدكتور طه حسن وغيره) وأحمد الله فإن هذه الشكوك التي حيرتني وأضمنتني حيناً من الزمان- حيث استمرت قرابة ثلاثة أعوام- كانت وسيلة إلى الاطمئنان ومفتاحاً لقوة الإيمان وقنطرة إلى ثبات اليقين وقد انتهيت من شكي الديني وحيرتي الروحية إلى نتيجة حاسمة واضحة هي:

« إن القيم الرفيعة والأصول الأولى التي صقلتها وارتقتها الأديان أولى الأمور وأحقها بأن تكون الدعائم القوية التي نعتمد عليها في مسالكنا خلال الحياة ». **وفي هذا إشارة إلى أن الفكر اليهودي التلمودي هو الذي أثار الشبهات في نفسه ودفعه في هذا المأزق الشديد الحظر وهو ما تكشف له من بعد، فرجع عنه، ولكن الدكتور طه حسين الذي هاجم خلدون إرضاءاً لليهودية العالمية لم يرجع عن رأيه حتى مماته.**

ولم يتوقف أثر الفكر الاستشراقي اليهودي على الذين سافروا إلى الغرب وحدهم ولمنه وصل إلى الذين درسوا في الجامعات في البلاد الإسلامية التي استقدمت عدداً كبيراً من هؤلاء الذين فرضوا فكرهم الغربي على المناهج وقد ولكنهت هذه المناهج بعدهم وأخذت صفة المسلمات ونحن اليوم في حاجة إلى كشف هذه الزيوف وتغيير هذه المناهج.

إن التحديات التي تواجه المسلمين اليوم عن طريق العلوم الاجتماعية والنفسية والأخلاقية هي من أخطر التحديات لأنها تمثل في الحقيقة يد الصيونية التلمودية الطائلة في داخل عقولنا وفكرنا ومجتمعنا، ومن أجل هذا فنحن في حاجة إلى أن نتحرر عقلياً من هذه المدرسة التي صاغتها بروتوكولات صهيون وغزت بها الفكر الإسلامي المعاصر الذي ما زال يقاوم ونحن أولى بأن نكسر هذه القيود ونحرر فكرنا ومجتمعنا من مذاهب هدامة أثبتت فشلها وزيفها في بيئاتها وما أحق أن نكشف عن مفاهيمنا الأصيلة وأن ندعو الإنسانية إليها فإنها تتطلع الآن إلى ضوء كاشف لن يأتيها إلا من عالم الإسلام.

وقد كشف الدكتور جعفر شيخ أدريس أحد الباحثين المسلمين في الولايات المتحدة عن أن العلماء المسلمين اليوم يعانون من مشكلة ممارسة علوم ترتكز على تجاهل المعتقدات الإسلامية وينبغي عليهم أن يبرهنوا أن العلوم الإجتماعية الإسلامية ترتكز على أسس ثابتة وحقائق مثبتة عقلياً ومنطقياً وإذا ما أثبت العلماء المسلمون ذلك فإنه باستطاعتهم حيئذ أن يفسروا التاريخ تفسيراً مرتبطاً بمبادىء (سنة الله في الكون) وليس مجرد أحداث متتالية بلا هدف ويؤدي هذا الفهم إلى تزويد العالم الإجتماعي الإسلامي بما يفتقر إليه من فهم للأخطار والمشكلات المعاصرة العالمية.

ويؤكد الدكتور فريد أحمد بأن دور العالم الإجتماعي الإسلامي يتزايد كلما أوغل المجتمع الغربي في الضياع وأنه لن يحل مشكلة المجتمعات الإسلامية إلا العلوم الإجتماعية الملتزمة بالقيم.

الفصل الثاني

مقدمات العلوم الساسية

تدرس الجامعات الفكر السياسي والعلوم السياسية دراسة غربية خالصة :سواء في مجال الليبرالية والديمقراطية أو الوطنية القومية، أو الرأسمالية والماركسية، أو في مجال السياق التاريخي الذي يدرس العلوم السياسية على أساس تطبيقها في المجتمع الأوربي والأمريكي خلال مراحل العصور القديمة والوسطى والحديثة، دون أن يدرس ما سبق ذلك وما صاحبه من مفهوم للعلوم السياسية في المجتمع الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم.

ومنذ الاحتلال الغربي للأقطار العربية بدأت فكرة التحرر من الاستعمار من خلال الحركات الوطنية مرتبطة بالنظام الغربي (الديمقراطية الليبرالية) على أنها المثل الأعلى لإقامة حياة سياسية عصرية على أساس الدستور والانتخاب والنظام البرلماني.

وقد عدت هذه الأقطار تطبيق النظام الغربي الديموقراطي كسباً كبيراً حققته، ومن ثم فقد نشأت هذه الأجيال في إطار المفاهيم السياسية الوافدة دون أن تعرف كثيراً عن العلوم السياسية الإسلامية أو النظام السياسي الاسلامي، أو تتعمق وجوه الخلاف الواسع بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي في مجال السياسة، حيث تتكامل السياسة والأخلاق ويترابط الدين والدولة في مفهوم الاسلام، وبينما تنفصل النظرية الغربية عن هذه القيم.

هذا فضلا عن أن النظرية السياسية الغربية التي تغرق الآن مجالات التعليم والدراسة والصحافة، نظرية قائمة على الأصول اليونانية والرومانية القديمة التي كانت تجعل الحرية والديمقراطية والعدل للسادة وحدهم، بينما لا يطبق هذا على المجموعات العامة من العبيد.

وقد انبعثت هذه المفاهيم في الفكر السياسي الغربي، حين قدم ميكافيلي نظرية السياسة التي اعتنقتها أوربا منذ ذلك الوقت وما زالت تؤمن بها وتطبقها.

دعا ميكافيلي في كتابه « الأمير » إلى فصل السياسة عن الأخلاق واستقلال السياسية وأولويتها على الأخلاق، وكان هذا الاتجاه من ميكافيلي والسياسة الغربية مناقضاً للفكرة المسيحية والمفهوم الانساني بعامة، ولم يقف أمر ميكافيلي عند هذا الحد بل إنه دعا إلى القسر في حمل الناس على معتقد ما.

وقد اعتبر الفكر السياسي الغربي :كتاب الأمير: إنجيلا لأصحاب السلطة السياسية ومنه امتد خط واضح في الفكر السياسي والفلسفة السياسية الأوربية، فقد جحد ميكافيلي تعاليم الدين المسيحي وتنكر لمبادىء الأخلاق، ونظر إلى السياسة نظر واقعية مجردة، فهو يرى أن الغاية تبرر الواسطة، وأن السياسة لا خلق لها، وأنه على الأمير أن يحقق رغبته دون النظر إلى الأخلاق، بل ينظر فقط إلى الوسائل التي يحافظ بها على المركز الذي يصل إليه: يقول ميكافيلي « على الحاكم أن يكون رجلا له بأس وخطر وشدة، لا تحجزها رهبة، ولا يصل إليها تردد، فهو يعمل لينجح ثم يحافظ على هذا النجاح، وأكبر تناقض الحاكم عنده هو ضعف الارادة أو التبرير.

وقد مضى على الأساس الذي وضعه ميكافيلي للفكر السياسي الغربي فلاسفة آخرون فصلوا ووسعوا وعمقوا هذه المفاهيم: منهم نيتشة وجيتي وأبسن، بل إن المؤرخين يؤكدون أن تدبير مذبحة سانت برتيلمو ترجع إلى تأثير هذا الكتاب على كاترين دي مدتشي، أما هيجل فقد أيد ميكافيلي ولكنه كان ينكر أي خلاف بين السياسة والأخلاق بحسبان أن الحكومة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية، وأنها غاية في نفسها، وليس لها واجب أكثر من المحافظة على كيانها.

وفي رأي ميكافيلي أن الانسان مطبوع على الشر وأنه أقرب إلى الحيوانات منه إلى الملائكة وعنده أن السياسة لا تقوم إلا على الدسائس والمؤامرات لنيل القوة.

ولقد ألف ميكافيلي كتابه في مطلع القرن السادس عشر الميلادي متأثراً واقع أزماته. ثم كانت نظريته بعيدة الأثر في الفكر الغربي كله. وخاصة في لفكر السياسي: ويختلف الفكر الغربي السياسي في هذا المفهوم عن الفكر الاسلامي الذي يربط بين السياسة والأخلاق (كما يربط بين القيم المختلفة) إذ يقر الفكر الاسلامي السياسي إخضاع أعمال وسلوك الانسان للمقياس الخلقي للتمييز بين الأعمال السياسية القائمة على النفع، والقائمة على الشر والضرر، وعن طريق هذا التمييز يمكن الوصول بالدولة إلى إسعاد المجتمع ودوام رقيه.

٢ - وكما يختلف الفكر السياسي الاسلامي مع الفكر الغربي في هذه القضية الأساسية، فإنه يختلف في جوهر مفهوم السياسة نفسه وهو «مبدأ سيادة الأمة»:

ويعدّ مبدأ سيادة الأمة من أهم المبادىء الدستورية التي تقوم على أساس «الديمقراطية الغربية» وقد اختلفت الآراء حول نظرية السيادة، من هو صاحب السيادة في الدولة: هل هو فرد أم طبقة أم فئة أم الأمة.

ونظرية سيادة الأمة نظرية استنبطها رجل الفقه الفرنسي في عهد الحكم الملكي المطلق القديم أثناء الخلاف بين الملوك والبابوات الذين كانوا يعملون على بسط نفوذهم وسيطرتهم على الملوك، ومن أجل إقرار سلطتهم داخل المملكة إزاء الحكام الاقطاعيين الذين كانوا ينازعونهم ويشاركونهم قسطاً من السلطان، ومن ثم أخذ الفقهاء الفرنسيون منذ القرن الرابع عشر ينادون بأن الملك يستمد سلطته من الله، فيما يسمى: نظرية الحق الالهي أو التفويض الالهي، والهدف هو تخليص ملوك فرنسا من سلطان الأباطرة والبابوات، وحين جاءت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر نقل قادتها السيادة من الملك إلى الأمة. وبذلك أصبح مبدأ سيادة الأمة هو التعبير القانوني عن نظام الحكم الذي يوصف بالنظام الديمقراطي.

وقد تبين للسياسيين والمؤرخين أن مبدأ سيادة الأمة هذا الذي هو قمة النظام الديمقراطي لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة وأن هناك وسائل أخرى تمكن أصحاب السلطان المستبد من الوصول إلى الحكم عن

طريق النظام الديمقراطي، أما الإسلام فإنه يتقرر بمبدأ الشورى الذي يختلف اختلافاً عميقاً عن مبدأ سيادة الأمة الذي ظهر بعد الاسلام بعدة قرون.

وقد أشار المؤرخون إلى أن نظامان استبداديان قاما استناداً على مبدأ سيادة الأمة، هما النظام الديكتاتوري الذي أقامه نابليون ١٧٩٩ والنظام الذي أقامه لويس نابليون ١٨٥٢، في هذه الظروف أودعت الأمة صاحبة السيادة. هذه السلطة في يدي الرجل الذي أحرز النصر وهو القيصر (الديكتاتور) الذي تركزت كل السلطات في يده وقد تخفى القيصر وراء هيئة نيابية منتخبة من الشعب، ولكن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد رمز أو صورة وراء سلطة دكتاتورية مستورة وراء الاستفتاه الشعبي ومعنى هذا أن مبدأ سيادة الأمة التي يباهي بها النظام الديمقراطي الغربي لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة.

ويشيد كتاب الغرب بأن الليبرالية السياسية التي نقلت إلى أفق المجتمعات الإسلامية قد فشلت فيها فشلاً ذريعاً ولم تحقق الشورى أو العدل، يقول مؤلف كتاب (الثورة العقائدية):

« إن الليبرالية السياسية لم تنم نمواً موضعياً في أية بلاد إسلامية، وأن بعض المجادلات التي جرت لنقل الليبرالية الأوربية في القرن الراهن إلى بعض البلاد الاسلامية قد فشلت، ويبرر المفكرون المسلمون هذه الظاهرة بأن الاسلام دين ديمقراطي في جوهره، كما ينطوي على مساواة بين الناس ولما ينص عليه من شورى قبل تقرير الأمور، ولما يؤكده من إجماع ويصير عليه من ضرورة خضوع الحاكم للشرع، وهم يقولون إن إخفاق الليبرالية الغربية في البلاد الاسلامية يعود إلى الظروف التاريخية لا إلى ميل الفكر الاسلامي - كما يشيع الغربيون - إلى الطغيان.

ومع اعتراف المفكرين الغربيين بإخفاق الليبرالية الغربية في البلاد الإسلامية فإن معاهد المسلمين وجامعاتهم ما زالت تدرس لهم العلوم السياسية وفق هذا المنهج الغربي وتستمر في ذلك على نحو يعطي فكرة بأنه لا يوجد في العالم إلا هذا النظام الذي يتصارع الغرب بينما نرى أن كبار علماء السياسة

يقولون: لقد وصلت الديمقراطية الغربية اليوم إلى مرحلة الفشل والهزيمة والانهيار بعد أن اقتحمتها الأخطار من كل ناحية ولم يعد الغرب يثق بها أو يجد فيها نظاماً صاحاً.

ولم تعد أحزاب الغرب تستطيع أن تنال ثقة الناس وقد كتب كثيرون من أمثال أرنولد توينبي وغيره يكشفون عن عورات هذا النظام في مجال الاضطراب الاقتصادي والتحليل الاجتاعي والفساد والأخلاق واتساع الهوة بين الفقراء والأغنياء.

ومن هنا فإن هناك فارق بعيد وعميق بين «الشوري الإسلامية» «والديموقراطية الغربية» ومن الخطأ أن نستعمل مصطلح ما يسمى الديمقراطية الإسلامية فإن الشورى الإسلامية نظام قائم بذاته يختلف عن الديمقراطية الغربية ولا يمكن الجمع بينهما والخطأ هو أن يظن البعض أن مبدأ الشورى الذي يأخذ به الإسلام هو نفس المفهوم الديمقراطي الغربي الذي يستند إلى مبدأ سيادة الأمة ويأخذ بنظام الاقتراع أو الانتخاب العام فذلك شأن الديمقراطية ولكن الواقع أن ثمة فارقاً عميقاً من الشورى الاسلامية التي لا تعرف مبدأ نظرية سيادة الأمة ولا تتطلب الأخذ بنظام الانتخاب العام كما هو في الديمقراطية الغربية المعاصرة.

الإسلام دين ودولة

إن أخطر ما يحاول الفكر السياسي الغربي الذي تدرسه جامعاتنا في عالم الإسلام هو مبدأ فصل الدين عن السياسة وهو مبدأ غريب عن الإسلام وتاريخه فالإسلام في جوهره- كما يقول الأستاذ نعيم عطية- ليس مجرد إيمان ديني. إنه نظام حياة يشمل جميع المؤسسات الاجتاعية الدينية منها والزمنية، فالشريعة هي القاعدة التي يجب أن تتم على أساسها المعاملات بين المسلمين وتبني عليها حياتهم المدنية بكاملها كما أن الجمع بين الحياة الروحية والحياة السياسية واجب ديني لأن وحدة الأمة روحيا منوطة بوحدتها سياسياً ولذلك فالأمة في الإسلام لن تكتمل ما لم تتجسد في دولة تتيح للمسلمين أن يعيشوا بحسب فرائض دينهم لذلك ينبغي أن يكون على رأسها قائد يحوز السلطة السياسية

ليسهر على تطبيق القرآن وحفظ الشرائع وحماية مصالح المسلمين.

ويقول الدكتور فيتزا جرالده: ليس الإسلام دين فحسب ولكنه نظام سياسي أيضاً وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، يقول شاخت: أن الإسلام يعني أكثر من دين، إنه يمثل نظريات قانون وسياسية، نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً. وقال جب: صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوب المعين في الحكم وقوانينه وأنظمته ويقول جب الحق أن الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات أنه أعظم من ذلك كثيراً ههو مدنية كاملة ولو بحثنا عن لفظ مقابل له لقلنا العالم المسيحي ولم نقل المسيحية ولقلنا الصين بدلا من أن نقول ديانة كنفوشيوس، وهو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس ديني ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية لأن ظروفه في أول الأمر أدت إلى ربط الدين بالسياسة وقد أكد هذه النزعة الأصيلة ماثلا ذلك من صوغ القانون الإسلامي والتنظيم الاجتماعي وهو مجتمع لا تزال تتردد في صميمه بكل قوة هذه الفكرة والحق أن نمو هذه الفكرة في الإسلام فاق كثيراً ما وصلت إليه أوربا من متانة الصلة بين الحكومة والحياة الدينية والاجتماعية فقد كانت ركناً أساسياً من فكرة المسلمين عن نظام العالم حتى كان اضطراب هذه الصلة من أكبر أسباب الأزمة الحديثة في الإسلام.

ويقول الأستاذ محمدأسد مقارناً بين مفهوم الفكر السياسي الإسلامي ومفهوم الفكر السياسي الغربي أن مبدأ فصل الدين عن السياسية ليس له من مكان يمكن ان يستمسك عليه ضمن كيان الإسلام والعالم الإسلامي وفي سبيل النظر في كون هذا الاتجاه له ما يبرره فكرياً وتاريخياً وكونه قادراً على التحقيق العملي.

ويقول الدكتور فاضل الجمالي أن عزل الدين عن الدولة بدأ في ظروف تاريخية خاصة في أروبا حين كان الصراع بين الكنيسة وبعض ملوك أروبا

صراعاً عنيفاً وحين كان الصراع بين الطوائف المسيحية الواحدة على الأخرى يسبب حروباً دموية تدوم عشرات السنين وحين كان المتعصبون من رجال الكنيسة يقاومون النظريات العلمية الحديثة، كل هذا أدى إلى فصل الدين عن الدولة وهو ما يسمى بالعلمانية، ويمكننا القول أن العلمانية اليوم هي بمثابة حركة رجعية، رجعية من حيث تاريخها فقد زالت الظروف التاريخية التي كانت تتطلبها ورجعية من حيث جعلها الدولة تهمل واجباً من أهم واجباتها وتنكمش عن تأديته ألا وهو واجب الروح، ولا نعتقد أن العلمانية حققت أهدافها في البلاد التي طبقت فيها بل وقعت في تناقضات واضحة والشعب المسلم التركي لم يقبل هذه العلمانية ولم يهضمها لذلك جاء الحزب الديمقراطي معبراً عن مشاعر الشعب التركي حتى قام عدنان مندريس بتشييد ما يقرب من ألفي مسجد في القرى التركية وقام بتجديد المواقع العظيمة التاريخية.

ولا ريب أن تطبيق العلمانية في البلاد المسيحية أسهل منه في البلاد الإسلامية ذلك أن المسيحية لم تشتمل على تشريعات تفصيلية واسعة تؤثر في الحياة الاجتماعية والمعاملات اليومية للفرد والجماعة، أما الإسلام ففيه العقائد والعادات والأخلاق وأنه جاء بنظام شامل يمس حياة الإنسان في شتى مناحيها وهو نظام يتفق مع طبيعة الحياة الإنسانية وقد أكد غير واحد من أساطين القانون في العالم أهمية الشريعة الإسلامية وما تحويه من ثروة زاخرة وعلمانية الدولة في البلاد الإسلامية بمعنى أن تنفصل الدولة عن الشريعة الإسلامية بصفة عامة فانها لا تلائم الشعوب الإسلامية بصفة خاصة ذلك لأن الأمة العربية مدينة للإسلام في تكوينها الحاضر ويجب أن تكون حاملة رسالة الإسلام إلى الإنسانية جميعاً فالفصل بين الدين والدولة معناه تجريد الحكومة العربية من أهم مقوماتها القومية فالأمة العربية منفصلة عن الإسلام وعن رسالته تصبح كجسم منفصل عن حياته وعن روحه والفصل هذا يجعل من الجسم قشراً فارغاً لا لب فيه يسهل دخول المبادىء الوافدة على اختلاف أنواعها.

الدولة الثيوقراطية

كذلك فقد حاول التغريب والغزو الثقافي الادعاء بأن الاسلام أقام الدولة

الثيوقراطية أي الدولة الدينية التي عرفها الغرب بحكم البابوات والواقع أن الاسلام لم يعرف هذه الدولة الثيوقراطية التي عرفتها أوربا في العصور الوسطى عندما سيطرت طبقة من رجال الدين السياسة العليا، وليس هذا النوع من الحكومة مما يقره الاسلام أو يتعرف به فالاسلام لا يعترف بنظام الكهانة أو وجود طبقة ممتازة تدعى رجال الدين ولا يعترف بأن هناك طبقة أو شخص ما يستطيع أن يتميز بنوع من القداسة دون الناس جميعاً

والنظام الاسلامي الاجتماعي نظام خاص يختلف من وجوه عدة عن الأنظمة التي عرفها الغرب، ولذلك فإن الدولة الإسلامية كانت دولة ثيوقراطية هو قول باطل ومردود، ذلك أن النظام الاسلامي نظام شامل للأمة جميعاً يستمد مصادره الأولى من القرآن الكريم والسنة المطهرة ويفسح الطريق إلى الاجتهاد في الفروع، وفيما لم يرد منه نص ويقوم على إطارات واسعة مرنة قادرة على إيجاد حلول يسيرة لقضايا العصور والبيئات المختلفة والمتجدّدة، مع التمكن من مواجهتها والاستجابة لها بما يحقق العدل دون أن يكون الاسلام في ذلك مطية لأهواء المجتمعات أو خادماً لانحرافاتها، فالتشريع الإسلامي لا يقر مذهباً يفرض مفهوماً خاصاً أو روحياً خاصاً على المجتمعات أو مذهباً يقدم الاقتصاد على الأخلاق والعقائد أو يفترض نسبية الأخلاق أو الهبوط بالانسان إلى تجارب الحيوان أو التسليم بالإباحية المطلقة باسم الحرية أو التطور المطلق ويقر المفاهيم التي تقوم على الربط بين القيم وضوابط الحرية والمسؤلية الفردية وإقامة حركة التطور من داخل دائرة الثبات،

٣- ولقد كان من المحاولات التي قام بها التغريب والغزو الثقافي من أجل تثبيت المنهج الغربي للعلوم السياسية الادعاء الباطل بأن الاسلام لا يملك فكراً سياسياً

وقد ظل الدكتور طه حسين وعدد من كتاب العرب الجارين في فلك التغريب والتبعية الثقافية يلحون على القول بأن المسلمين والعرب لم يكن لهم نظام سياسي أصيل وأن مصدر النظرية السياسية هو الفكر الروماني وأن العرب والمسلمين كانوا نقلة لهذا الدراسات وقد ظل هذا الاتهام قائماً كالسيف

المصلت سنوات طويلة حتى انبرى الدكتور ضياء الدين الريس إلى الجشف عن زيفه وتأكيد خطأه بمؤلف ضخم فصل فيه النظريات السياسية الاسلامية وكشف فيه عن حقيقة الأمر في هذا الصدد بما لا يدل فقط على أصالة النظرية السياسية الاسلامية بل على أنها كانت المصدر الأول للدولة الحديثة. يقول الدكتور الريس: لقد كان الذي يدرس لنا في أوربا هي نظريات الاغريق والرومان وأمثالهم من المفكرين الأوربيين فأين مكان الفكر الاسلامي بين هذا الانتاج الانساني اليوم، ولما كانت الاجابة على هذا السؤال يجب أن تكون مبنية على أسس علمية فلا بد من دراسة شاملة للتراث الاسلامي الخالد وتعقب للأفكار التي بثت هنا وهناك في ثنايا الكتب التي ألفها القدماء في العلوم المأثورة المختلة، ولا تزال مكتوبة بلغتهم الاصطلاحية التي لم تعد مألوفة اليوم، ولن يكون الجواب بالسلب، ذلك أولا لأن إنتاج الفكر الاسلامي في مختلف نواحي العلوم إنتاج حافل فلا يعقل أن يظن أن هذه الناحية الهامة من نواحي الثقافة الانسانية قد أهملت ونعنى بها الناحية السياسية، وثانياً لأن المجتمع الاسلامي في خلال العصور المتعاقبة قد نجح في إنشاء دول بل أمبراطوريات بلغت من الدقة في أنظمتها وإدارتها وأساليبها ما لم تبلغه النظم السياسية والادارية التي ألفها العالم قبل وجود هذا المجتمع ومن الحقائق التي لا تزال غير معروفة لكثيرين، ان الدولة الحديثة وهي أحد العوامل التي كانت سبباً في انتقال أروبا من العصور الوسطى أو الفوضى الاجتماعية التي سميت بالنظام الإقطاعي- هذه الدولة الحديثة كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد من الدول التي كانت موجودة في بلاد الشرق الإسلامي لذلك العهد، كما أن النهضة القانونية التي حدثت في أوربا، وأدت إلى تكون تلك الدولة كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية في الممالك الإسلامية التي كان القانون أو الفقة هو المادة الأولى للدراسة في جميع كلياتها، فنشأت الجامعات في إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذي شهدته في الشرق، فإذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامي في ميدان السياسة العلمية، وذاك هو إنتاج الفكر في مختلف نواحي العلوم فلا يتوقع إلا أن يكون لها مثل هذا الإنتاج في أفق السياسة النظرية مع مراعاة الحدود بطبيعة

الحال التي انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعي في ذلك العصر.

فالمسلمون قد فكروا فعلا في السياسة وكونوا لهم نظريات عنها غير أن بحثهم كان تحت اسم آخر، وتكلموا بلغة أصبحت مألوفة في العصر الحاضر، فالنظريات التي وصلوا إليها كانت إما جزءا من مباحث علم الفقه أو الكلام أو التاريخ أو الفلسفة أو الأدب، ويوجد بعضها أيضاً في تفاسير القرآن وفي شروح الأحاديث، ولذا فإنه ينبغي لمن يريد أن يفهم هذه الآراء فهماً حقيقاً ويلم بها إلماماً تاماً أن يرجع إلى تلك العلوم جميعاً وهذه النظريات في مجموعها وهي تكون ثروة عظيمة القيمة جديرة بالدراسة تضاهي ما أنتجته أوربا في بعض عصورها الزاهية بل ان من بين هذه النظريات ما لم تصل أروبا إلى معرفته إلا بعد أن قطعت شوطاً طويلا في طريق التطور وما يمكن أن يوصف بأنه يعبر عن أسمى المبادىء السياسية التي وصلت إليها الإنسانية.

ومن أبرز المميزات العامة للتفكير الإسلامي والتي تميزه عن التفكير الغربي في كثير من عصوره أنه كان مرتبطاً دائماً بالقيم الأخلاقية لا يستطيع أن ينفصل عنها أو يتجاهلها، بل أن هذه القيم كانت هي غاياته الأساسية وجوهر حياته الذي يفقد كيانه إذا افتقده وأنه منذ نشأته رسمت له حدود جعلت تطوره ينتهي إلى غاية لا يعدوها وان كان من الممكن في العصر الحاضر أن يجعل ما انتهى إليه من نتائج كأساس ويبدأ في تحديد ووضع نظام محدث له.

٤- وهكذا نجد معالم الفكر السياسي الإسلامي قائمة فعلا بطابعها المستقل التي لا يمكن أن يوصف بأنه مستمد أو متشابه من الفكر السياسي الغربي، فإذا وجدت مشابهة في بعض الفروع فإنها تختلف في الأساس والغايات كل الاختلاف، ويقوم الفكر السياسي الإسلامي على أساس قانوني هو الشريعة الإسلامية التي تصنع أهمية كبرى للمجتمع وسعادته.

والحريات الإسلامية هي حريات فعلية حقيقية وهي مقيدة وموصوفة بمبدأ معين، هي المشروعية الإسلامية فهي ليست حريات لا موضوع لها كما في النظم الديمقراطية الحديثة، وقد سبق الإسلام الغرب في تقرير حقوق الإنسان، عندما أعلن حق المساواة في الإنسانية وكانت المجتمعات الغربية ذاخرة بالفوارق والخلافات، كذلك سبق الإسلام الفكر السياسي الغربي إلى صيانة

حقوق المرأة ورد الاعتبار الإنساني إلى الطوائف المستضعفة والقضاء على الرق بطريقة تدريجية والقضاء على النظام الطبقي ونظام العبودية وإلغاء الفوارق الجنسية والعرقية، كما أعلن الإسلام قبل أربعة عشر قرناً حرية العقيدة والتفكير وحق التمتع بحياة آمنة يتوفر فيها الأمن والرزق (الإطعام من جوع والأمان من خوف).

وقد ألف المفكرون المسلمون أكثر من خمسين كتاباً في علوم السياسة والإدارة، وهذا ينفى الزعم القائل بأن مفكرينا لم يولوا هذه الموضوعات عنايتهم وأن الفقهاء قد وضعوا استمداداً من القرآن والحديث الأحكام القانونية في جميع نواحي السلوك الفردي والجماعي ومنها السلوك السياسي وسيتكرر البحث الفقهي السياسي في بحث ما أطلق عليه «السياسة الشرعية والأحكام السلطانية» وفيه كتب الماوردي «الأحكام السلطانية» وابن تيمية «السياسة الشرعية».

كما تناول الفكر السياسة الإسلامي: بحث أخلاقية السياسية وما يجب أن يكون عليه أخلاق الحكام من خلفاء وسلاطين وملوك وأمراء، وفي هذا ألف النويري «نهاية الأرب» والطرطوشي «سراج الملوك» وابن طباطبا «الفخري في الأداب السلطانية».

وتلك إبرز مفاهيم الفكر السياسي الإسلام وهو عدم وجود خط فاصل بين السياسة والأخلاق وأن يكون السلوك السياسي أخلاقياً فالمفكر السياسي الإسلامي يقرر إخضاع أعمال وسلوك الإنسان لنظام معين، هذا النظام هو المقياس الخلقي للتمييز بين الأعمال السياسية القائمة على الخير والنفع والقائمة على الشر والضرر.

ويختلف الفكر السياسي الإسلامي عن الفكر الغربي الديمقراطي في وجوه كثيرة:

أولا: أنه يؤكد وحدة العقيدة أكثر مما يؤكد وحدة الإقليم.

ثانياً: التأكيد على النظرة الجامعة المتكاملة بين ما هو مادي وما هو روحي.

ثالثاً: الاستناد على القواعد الخلقية فهناك مقياس خلقي لكل عمل سياسي.

رابعاً: بينما تستقر السيادة في النظام الديمقراطي على الشعب بصورة كلية فان الأمة في الفكر السياسي الإسلامي مرتبطة سيادتها بتعاليم الشريعة الإسلامية.

خامساً: لا يسمى المفهوم الإسلامي بأنه ديمقراطي ولا اشتراكي ولا ديكتاتوري لأنه مناهض لها جميعاً فهو بعيد عن التطرف والإكراه والتسلط.

سادساً: السيادة في النظام الإسلامي ليست في يد الأمة (الديمقراطية) ولا في يد رئيس الدولة (الدكتاتورية) ولكنها في تطبيق الشريعة الإسلامية بما يبعد النظام الإسلامي عن أي منهج مخالف.

سابعاً: يقرر الفكر الإسلامي أن المجتمع ضروري لدوام حياة الأفراد وأن المجتمع لا يمكن أن يستقيم دون وجود سلطة يلقي عليها مسؤولية تحقيق التقدم والاستقرار.

ثامناً: الدولة في الفكر السياسي الإسلامي تقوم على القانون الإسلامي (الشريعة) وأن القوانين المنظمة للمجتمع لا يمكن أن تكون فعالة إلا إذا اكتسبت صفة التطبيق، وأن على الدولة مراقبة سلوك الأفراد لأنها منوطة بسؤلية تحقيق سعادة واستقرار ووحدة الأمة بأجمعها ومسؤولية الحفاظ على التعاليم والأهداف الإسلامية.

تاسعاً: لا يعترف الإسلام بالحاكم المطلق بل بالحاكم الأمين على مبادئه (لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق) وعلى الحاكم أن يكون متجرداً من الهوى ملتزماً جانب الحق والعدل، وللأمة حرية اختيار الحاكم، وتقويمه إذا انحرف، وتنحيته إذا أخطأ.

عاشراً: يقر الفكر السياسي الإسلامي حرية الفكر وحرية الاعتقاد فكل إنسان طبقاً الشريعة الإسلامية أن يعتنق ما شاء وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته.

حادي عشر: يقوم النظام الدستوري الإسلامي مستمداً من القرآن على

أسس ثلاثة: العدالة والشورى والرحمة. وفي علاقات القانون الدولى يعتبر القرآن أول تشريع نادى بالمساواة بين بني الإنسان.

ثاني عشر: إن مرونة الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطور تخضع لقيد التزام الأصول الشرعية ومقاصد وكلياتها، وأن هناك فرقاً بين الانطلاق والهدم وبين التطور والملائمة. ولا شك أن هناك جزءاً من أحكام الشريعة لا يقبل التطور وأن ما جاء فيه نص فانه لا يجوز العدول عنه أو تعديل تطبيقة مهما طال الزمان، بل إن مراعاة المصالح ليست أمراً لا قيد عليه بل هي محكومة بأصول الشريعة وبالجملة فانه كان نص وجب إتباعه، وإذا كان أمراً يقاس تقيدنا بالقياس، وإذا لم يكن هناك نص نظرنا إلى مصالح الشرع في حفظ الضرورات الخمس ورفع الحرج وتحقيق النافع.

ثالث عشر: يختلف النظام الإسلامي عن كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي، فالنظام الرأسمالي قاصر على تأمين الحريات الفردية والحقوق الخاصة، والنظام الاشتراكي ينحصر هدفه في منع أسباب الصراع والاستغلال، أما النظام الإسلامي فيقوم على تحقيق ما يسمى بالمقاصد الشرعية وهي تتلخص في التضامن في تنفيذ ما أمر الله تعالى به ومنع ما نهى الله عنه، ومن بينها تأمين الحريات الفردية ومنع الصراع والاستغلال، ولكنها أوسع في جوانبها ومقتضياتها فهي لا تقتصر على الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية بل أشمل في نواحيها المعنوية، والخلقية التي تضفي على الاقتصاد والاجتماع في الإسلام شمولا واتساعاً لا تعرفه النظريات الاقتصادية المعاصرة (مصطفى كمال وصفي).

رابع عشر: الفكر السياسي الاسلامي لم يجعل الوالي هو صاحب الحق في السيادة بل اعتبر السيادة حق للأمة وحدها، وتقوم الشوري الاسلامية على أهل الحل والعقد، ولم يمنع الاسلام المرأة من أن تشارك بالرأي في الشؤن العامة كما لم يحرم الأرقاء من المساهمة في الرأي والشوري، والشوري لها مرحلتين: مرحلة الملاءمة ومرحلة المشروعية، والملاءمة هي سؤال أهل الخبرة فيما هم خبراء فيه، أما المشروعية فهي وزن رأي أهل الخبرة بقياس الشرع، فالمشروعية مقيدة بما أظهره أهل الخبرة وبما أنزله الله على رسوله من الأحكام.

سادس عشر: أن الفكر السياسي يرفض مصطلحات الديمقراطية والاشتراكية والقومية ولا يربطها باسمه ويرى أنها مذاهب غربية تختلف اختلافاً واضحاً عن مفهوم الاسلام الجامع، وأن الغربي حين يستخدم هذه المصطلحات فانما يستحضر في ذهنه أحداث تاريخ الغرب والظروف التي مر بها والتحديات التي واجهته.

سابع عشر: الفرق بين خواص الدولة في الاسلام وخواصها في العصور الحديثة يكشف عن نظام فريد للإسلام خاص به لا يتطابق مع أي نظام من النظم الحديثة، قوامه الترابط بين الدين والدولة.

ثامن عشر: العقد السياسي الإسلامي هو الإتفاق السياسي بين الراعي والرعية أو بين الحاكم والحكومة والعقد السياسي في الإسلام يقوم على أفكار أصيلة حرة لا تقل شأناً عن الأفكار السياسية الحديثة وأهمها حرية الاختيار والموافقة من جانبي الحاكم أو الخليفة أن يتولى السلطة نيابة عن الأمة، ومن هنا سبقت نظرية العقد السياسي الإسلامي نظريات روسو ولوك.

ويكشف الدكتور محمد عبد الله العربي عن تجربته الخاصة في دراسة النظام السياسي الغربي فيقول: لقد أدركت كما أدرك غيري من علماء أوربا أنفسهم أن هذه النظم التي عكفت على درسها وتدريسها أكثر من ثلاثين عاما كانت من أهم الأسباب في كل ما حاق بالبشرية، وما زال يحيق بها من ويلات وكوارث وشقاء شامل.

ويمكن أن يوصف ذلك بما يسمى فساد المنهج البشري.

فالنظم الأوربية تقوم على اضطراب وتناقض لأنها من تفكير البشر ومن صنع البشر الذين لا يرون إلا ما هو مكشوف لهم في فترة محدودة من الزمن وفي قطاع محدود من الأرض رؤية فيها كل قصور الإنسان وانفعالاته العابرة وشهواته الجامحة، فتفكيره من أجل ذلك لا مناص من أن يكون تفكيراً جزئياً وتفكيراً وقتياً، ومن هذه الجزئية يقع النقص والقصور، ومن هذه الوقتية يقع الاضطراب في التمييز بين الحق والباطل فيكون الباطل حقاً في عصر ويكون الحق باطلا في عصر آخر.

لقد احتجبت حضارتنا الإسلامية أمام غزو حضارة أجنبية وكان تقليدنا لما خبث أسرع من اقتباسنا لما صلح منها.

واليوم نجد شبابنا في الجامعات لا يدرسون إلا النظم السياسية والاقتصادية كما تعرفها أوربا، ونجد تشريعاتنا الوضعية في شؤن الحكم والاقتصاد والاجتماع تحتذى حذو التشريعات الأوربية وتنهج على منوالها فيما تحرمه وفيما تبيحه، وفي سياستنا الاقتصادية والمالية اقتبسنا نظمهم المصرفية والربوية التي سيطر خلالها اليهود على اقتاديات العالم، وفي سلوكنا الاجتماعي أصبحنا نقلد مجونهم وأزيائهم ومباذلهم الفاجرة. ومع كل هذا التقليد فقد عجزنا وتقاعسنا عن أفضل إبتكاراتهم الفنية وكشوفهم العلمية.



الفصل الثالث

مقدمات علم الاقتصاد

أن المفاهيم التي طرحها علم الاقتصاد الذي تدرسه جامعاتنا ومعاهدنا في العالم الإسلامي لا يتجاوز المذهب الغربي الرأسمالي أو وليده المذهب الماركسي وكلاهما يشكل وحدة تامة ذات جذور مرتبطة إلى الحد الذي يمكن القول معه بلا حرج بأن النظرية الماركسية هي رد فعل النظرية الرأسمالية وامتداد لها وأن العالم كله يدور في فلك نظام اقتصادي ربوي مرتبط بالإحتكارات العالمية ونفوذ الرأسمالية وسلطان اليهودية العالمية التي نظمت مفاهيم الاقتصاد السياسي وتحركاته على النحو الذي يحقق لها السيطرة على الموارد العالمية.

ولقد سقط العالم الإسلامي في بوتقة الاقتصاد الربوي منذ أن وقع تحت النفوذ الاستعماري الغربي الذي سيطر على موارده واقتصادياته وأرصدته المالية فحال بينه وبين تطبيق المفهوم الإسلامي للاقتصاد من حيث سيطرة المصرف الأجنبي ووسائل التصدير والاستيراد الأجنبية واصطنعت كل أسباب التعامل التجاري والزراعي للنظام الربوي.

ومن شأن هذا الواقع أن يصور لشبابنا ومتعلمينا أن دراسة علوم الاقتصاد الغربي على النحو الذي تدرس به ابتداء من آدم سميث وجون ستوارث مل إنما هو المنطلق الوحيد لفهم الاقتصاد الذي العالمي بينما يجهل شبابنا كل ما يتصل بالمفهوم الإسلامي للاقتصاد الذي تكون قبل ذلك بأكثر من ألف عام عندما كتب القاضي أبو يوسف كتاب الخراج وما تبعه من دراسات دقيقة ترسم المنهج الاقتصادي الإسلامي الأصيل والذي هو الطريق لهذه الأمة ولا طريق غيره.

واذا كان العالم كله الآن يقف موقفاً جديداً خارج نطاق الرأسمالية

والشيوعية حتى نرى جيسكار ديستان يعلن رفض الاشتراكية الماركسية المتبعة في الكتلة الاشتراكية ورفض الرأسمالية الليبرالية المنتشرة في أوربا ويدعو إلى طريق جديد للحياة الاقتصادية في فرنسا والعالم.

وهو نفس الإحساس الذي يمر الآن في العالم الإسلامي بعد أن وجد فشلا شديداً نتيجة التجربة التي قامت بها بعض الأقطار في الارتباط بالنظام الرأسمالي أو النظام الماركسي وهم يملكون منهجاً يجمع بين خير المنهجين ويدفع شر النظامين.

ونحن حين نراجع نصوص الاقتصاد السياسي نجدها ليست عامة ولا دقيقة ولا محكمة ومع ذلك فهي تدرس في الجامعات الإسلامية على أنها قوانين ثابتة وتنظر إلى علم الاقتصاد السياسي على أنه علم مقدس.

والواقع أن نظريات الاقتصاد السياسي ليست إلا وجهات نظر قدمها بعض العاملين في هذا المجال وفي ظروف وتحديات مجتمعات وعصور، وأنها ليست قوانين ثابتة وليست لها صورة الحقيقة المطلقة لأنها ليست مماثلة لقوانين الطبيعة من حيث عمومها وسلامتها، وهي ليست قوانين عاملة شاملة التطبيق فهي تتغير بتغير الزمان والمكان وقد قام بصياغة هذه الفكرة دعاة المدرسة التاريخية التي أنكر وجود قوانين طبيعية وأخذوا علم الاقتصاد على أنه علم قوانين التطور الاقتصادي في الشعوب المختلفة.

ويقول أوجست كانت: ليس للقوانين الاقتصادية انضباط قوانين العلوم الرياضية والطبيعية بل هي كباقي قوانين العلوم الاجتماعية قد تنطبق أو لا تنطبق وتكاد أبحاث علماء الغرب أنفسهم تجمع على أن الاقتصاد الوضعي أقله علم وأكثره فكر.

ويقول الدكتور عيسى عبده أن ما يسمى علم الاقتصاد السياسي: اليسير منه علم أما الوفرة منه فقد أحاطت الفكر البشري بضباب من الشك والخلاف والخروج من تجربة إلى أخرى واختراع أنماط من العلاقات التي تربط الناس بعضهم ببعض، لذلك يجب الحذر عند تقدير هذه الدراسات المستحدثة فما هي ثروة تضاف إلى المختزن من المعرفة وإنما هي تزاحم فيما بين النزعات الفردية والنزعات الجماعية وأغلبها فلسفة ثائرة أو ظالمة.

والمادة الاقتصادية تتألف من ستة عشر قسماً واحد منها فقط تكتمل له خصائص العلم، أما الباقي فهو اجتهاد من عند الناس دافعه وحاديه المصلحة الشخصية والسلطان ومن ثم إيقاع الظلم بالآخرين أو استغلاهم إذا ما توافرت فرصة في هذه الأقسام مستمدة من المفاهيم التي اتفق عليها المتحدثون لهذا النوع من الدراسات: أمثال شارل جيد، وشارل ريست، ومارشال، وأريك رول، وشامبتر وصفوهم فإذا بهم رجال أعمال يريدون تسخير النظرية العلمية لتبرير أساليبهم ووسائلهم إلى الثراء السريع ورجال سياسة يريدون من وراء البحث الذي يقومون به أن يخلعوا على مجاري السياسة العالمية مسحة ولو رقيقة من مظاهر العمل لخير الإنسانية ورجال حكم تمرسوا بفنون القيادة والتوجية من أجل الوصول إلى نوع من الاستقرار والأمن ولو إلى حين وأن حصاد كهذا لا يقدم للإنسانية إلا مزيداً من أسباب الخلاف. إن علماء الزمان في أرفع مستويات العلم لا يزالون في خدمة السياسي والحاكم والزعيم والداعية إلى مذهب عن اقتناع ولكن لأنه قوته وقوت عياله.

ويقول الدكتور عيسى عبده: آن لنا أن نختار بين أن نظل سادرين في متابعة هذا النضال وبين أن نفيق ويقول: لقد آن لنا أن ننظر إلى هذا الاقتصاد المستورد من الغرب ومن الشرق نظرة محايدة متحررة حيث ينبغي أن تكون الدراسة المقارنة من العلم بما عند الناس من خطأ وصواب وأنه لن نكد الدنيا على الجنس البشري أن تراجعت الأمة الإسلامية عن مكانتها عن الصدارة وإن غفلت عن تراثها فخلا الميدان للفكر والرأي وحدهما في ميادين ما كان العقل فيها إلا مستهدياً بالأصول التي أوحى بها خالق الإنسان».

ومع هذا كله فإن جامعات العالم الإسلامي تدرس الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي ولا تدرس الاقتصاد الإسلامي (إلا جامعة الأزهر) وفي كلية متخصصة للاقتصاد وككلية الاقتصاد والعلوم السياسية لا توجد أي إشارة لدراسة الاقتصاد الإسلامي، ومن هنا فقد حق على الشباب المثقف أن يتعرف إلى هذه الأرضية التي تعينه على فهم المذاهب التي يدرسها في ضوء الإسلام.

(٢)

إن المثقف المسلم يجب أن يدرس النظام الرأسمالي في ضوء المفهوم الإسلامي كما يدرس النظام الاشتراكي في ضوء الإسلام فالإسلام ليس شيوعياً ولا رأسمالياً ولا هو مركب منهما.

فالرأسمالية حصاد تطور تاريخي اتسم بكثير من صور العبودية والتحكم ولم يكن قاصراً على نواحي الاقتصاد فقط بل تعداه إلى مختلف نواحي الحياة البشرية فالرأسمالية حياة وفلسفة واجتماع وقد كان أبرزمفاهيم الرأسمالية إطلاق الحرية الاقتصادية بدون قيد أخلاقي، إلى الحد الذي أدى إلى الأنانية الفردية وإقرار العنصرية والاعتراف بالطبقة في التركيب الاجتماعي.

ولما كان من أبرز خصائص النظام الرأسمالي إعطاء أكبر قدر من الحرية الاقتصادية للأفراد دون تدخل من الدولة لوضع قيود على الإنتاج والاستهلاك.

فقد أدى ذلك إلى السعي إلى تمزيق المجتمع طبقتين متباينتين: الأولى رأسمالية إقطاعية والثانية ذوي الدخل المحدود من العمال والفلاحين، كما أدى إلى تركيز الثروة في يدفئة قليلة مستبدة وإلى انتشار البطالة والاحتكارات الطبيعية والصناعية التي تتكون وتستغل المستهلك والطبقات الفقيرة.

ومن أخطر عيوب هذا النظام:« الاستعمار » الذي ترتكز عليه سياسة الدولة الرأسمالية وقد عجزت التجربة الرأسمالية عن تحقيق الاستقرار الاقتصادي.

وقد أعلن الاقتصاديون أن السياسة الاقتصادية الحرة قد أدت إلى تكوين احتكارات ضخمة قضت على المشروعات المتنافسة واستأثرت بالسوق وحددت الأثمان عند مستويات مرتفعة استغلت بها المستهلكين وأرهقتهم لصالح المحتكرين.

وأبرز المشكلات التي تواجه النظام الرأسمالي اليوم:

١ - مشكلة التضخم المالي ومانتج عنها من تضاؤل في المقدرة الشرائية.

٢- المشكلات الناتجة من ازدياد عدد العاطلين عن العمل.

٣- المشكلات الناتجة عن أزمة البيئة.

وقد أشار كثير من الباحثين إلى أن النظام الرأسمالي الذي طبق منذ مطالع القرن السادس عشر قد أسفر عن أخطاء وعيوب إنسانية وسياسية واقتصادية وأن كتاب أوربا في خدمة الرأسماليين يعملون إلى إشعال الحرب في كل مكان كي يجد الرأسماليون فرصتهم في بيع السلاح والحصول على الكسب الوفير وأن الرأسمالية قد ازدهرت في منتصف القرن الثامن عشر الأخير مع بداية الثورة الصناعية ولكنها بقيام الحرب العالمية الأولى بدأ تدهور الرأسمالية بظهور الكساد والأزمات المالية نتيجة ظهور الاحتكارات الكبرى وسيطرة قلة من الأفراد على سوق المال ووسائل المال وتدخل بعض أفرادها في السياسة، ثم أصبحت الرأسمالية طريقاً للاستعمار الأوربي وكان من أخطر اتجاهات الرأسمالية اتجاهها إلى إنتاج الكماليات دون الضرويات، وقد أدى انتشار سيطرة الرأسمالية إلى انفجار الثورة الشيوعية ١٩١٧ كرد فعل عنيف ضد رأس المال المستبد.

ويقول ماكنزي: إن عيوب الرأسمالية أنها تقوم على نظام مفسد للأخلاق يجعل من الشراهة الأنانية فضيلة إذ يبيح المزاحمات والمنافسات التي تحيل البشر إلى معمعة فاشية يتنازع فيها الأفراد حق الحياة حيث تكون الغلبة للقوي أو النصاب أو المحتال وتتكدس الثروات في الأيدي الشرهة، وأشار إلى العلاقة بين الاحتكار والرفاهية الاجتماعية وأشار إلى ظهور الاحتكارات في الغرب وانتشارها بقوة وتأييد القروض وبالتقدم العلمي في أساليب الصناعة كما أشار إلى صراع الطبقات في ظل النظام الرأسمالي وإلى الأزمات الاقتصادية التي تقوم لأسباب تتعلق بذاتية النظام الرأسمالي وخصائصه فإن قوى معينة من داخل النظام تعمل على تفجير الأزمة نتيجة الاختلال في التوازن بين الإنتاج والاستهلاك. كما أشار إلى خطر التطور المستمر في إنتاج أسلحة الحرب نظراً لزيادة نسبة الربح فيها من غيرها من أنواع الإنتاج» أ.هـ

ولقد كان من أثر النظام الرأسمالي بالاستعمار أنه فرض النظام الاقتصادي

الغربي في البلدان الإسلامية التي استعمرها ثم تبين أن هذا النظام لم يزدهر في تلك البلدان وأن الضمير الإسلامي لم يتقبله ولم يجد فيه ما يرضيه أو يسعده ولذلك فإن العالم الإسلامي اليوم يستجيش بالدعوة إلى نظام اقتصادي إسلامي مستمد من جوهر عقيدته ومن واقع مجتمعه.

ولقد وقف الفكر الإسلامي منذ اليوم الأول من النظام الرأسمالي موقف المعارضة والتباين، وكشف أخطاء هذا النظام وفساده:

١- من حيث إن الاقتصاد الرأسمالي قام في الغرب على الاستغلال والاحتكار والمعاملة الربوية وكلها أمور نهى الإسلام عنها فالإسلام يحرم الربا والاستغلال والغش والاحتكار، كما أنه لا يطلق المنافسة لتنشط من وحي الغرائز، وإنما يبيحها في نطاق مثالياته وأخلاقياته.

٢- حق الملكية الذي أقره الإسلام ليس الحق المطلق كما يصوره الاقتصاد الغربي، بل يفرض الإسلام على المالك طائفة من التزامات إيجابية والتزامات سلبية، فكل شيء ملك لله والإنسان مستخلف، وهناك التزامات سلبية هي تحرير ماله من الحرام وتحريره من الغلو في التبذير، والامتناع عن الربا. ولتشريع الإرث الإسلامي أثره العميق.

ويبقى الإسلام على نزعة التملك وهي نزعة ضرورية للنمو الاقتصادي، ولكنه في الوقت نفسه يحيط هذا الحق بطائفة من الالتزامات الإيجابية،

٣- يحرر الإسلام السعي في طلب الرزق ويقرر حق تكافؤ الفرص ويقدس العمل الصالح، ويحيط هذه الغريزة بسياج من دستور سلوكه الاقتصادي الذي يحمي المسلم من تجاوز الحد المرسوم ابتغاء الرزق ويضبط من غلواء الحافز الذاتي نحو المزيد من الكسب، وفي ضوء هذا يسري العرض والطلب سرياناً تلقائياً دون أن يقع في محظور الاحتكار.

٤- علماء الاقتصاد المعاصر يضغطون كل الضغط على الاتجاه المادي في اقتصادهم، وقد ساروا في هذا الطريق حتى تجاهلوا أبسط قواعد الأخلاق وأوضح معايير الخير والشر التي فرضتها جميع الأديان السماوية، فكان لهذا التجاهل آثار بعيدة المدى في النشاط الاقتصادي للبشر، وأصبحت كل

التصرفات الاقتصادية مباحة طالما كانت تؤتي نفعاً مادياً وما دامت لا تصل إليها يد القانون الوضعي مهما اختفى في ثناياها من غش في المعاملات وإضرار بالغير، وسلب لماله، وقد أحيطت النظرية الاقتصادية بأقنعة كثيفة حجبت كل اعتبار خلقي أو إنساني ينفذ إلى هيكلهم المادي.

٥- يقوم الاقتصاد المعاصر على دعامتي المال والعمل، وفي الاقتصاد الرأسمالي يكون للمالك السلطان المطلق فيما يملك بغير أي قيد عليه، أما الإسلام فيفرض طائفة من التكاليف والالتزامات على المالك لمصلحة المجتمع وهذه التكاليف والالتزامات قابلة للقبض والبسط.

٦- كان لقيام النظام الرأسمالي على المرابين وأصحاب المصانع وملاك الأرض في جانب، والعمال والمزارعين والمدنيين في جانب آخر أثره العميق، فقد انقسم المجتمع إلى طبقتين، وانعدمت روح التعاطف والمساواة والتكامل، وقد وضحت مساوىء الرأسمالية في أوربا من اضطراب المجتمعات والأزمات الاقتصادية والبطالة، وصور الاستغلال الرأسمالي والاحتكار وسوء توزيع الثروات.

٨- يعتبر الإسلام المشكلة الاقتصادية كما تصورها الرأسمالية مشكلة قلة الموارد أو عجز الطبيعة عن تلبية الحاجات، وإنما ردها إلى الإنسان نفسه وجشعه وسوء تنظيمه الاقتصادي، وما جاع فقير إلا بما متع غني، وإن سوء توزيع الثروة إنما جاء نتيجة تسلط الأقوياء عليها، وقد سخر الله ما في السموات والأرض جميعاً منه للانسان، وجعل العمل عبادة كما جعله أمانة ومسئولية.

٩- قرر الإسلام الحرية الفردية في إطار العدالة العامة الشاملة وجعل توطيد الحرية الفردية قضية أساسية: وجعل الانسان متراوحاً بين الذاتية والغيرة والتفاعل بين شطري فطرته، وأداء حق غيره عليه وحقه على الغير دون إهمال حق الغير إبتداء، هذه العدالة هي الضمان لممارسة الحرية الفردية دون انحراف أو عدوان، وجعل الاسلام ملكية المال ذات وظيفة اجتماعية مقيدة في حالة حيازتها العامة والخاصة، فيتم تحقيق المصلحة الخاصة، في إطار المصلحة العامة.

١٠ - وازن الاسلام بين حوافز الفرد ومطالب الجماعة، ونسق بين الفردية والجماعية، ودعا إلى التوازن بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة.

وقدأعاد الاسلام بأروع معادلة توازن موازنة سوية بين الفرد والجماعة إذ اقام التكافل الاجتماعي على اساس الأخوة الاسلامية وهي طراز فذ من التعاطف الانساني جبّ العنصرية، وقضى على التفرقة الطبقية وحرر العقيدة من التعصب المقيت، وكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية وعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكديسها في يد فرد أو أفراد قلائل، ودون أن يقضي على نشاط الفرد وميله الغريزي للمبادرة والابداع وأقام التنافس على أساس القدرة والعدالة معاً، واستطاعت تجربة الحكم الاسلامي في صدر الإسلام أن تثبت نجاحها الباهر في خلق مجتمع متوازن تتكيف منه إرادة الفرد مع صالح الجماعة.

١١ - الاسلام لا يقر المذهب الفردي الذي ولد في أحضان الرأسمالية الصناعية، هذا المبدأ الذي لا يفرض أي التزامات إيجابية على الدولة، بينما يعتبر حق الملكية في الاسلام غير مطلق إذ يعد بمثابة وظيفة اجتماعية فالمالك عليه أن يستعمل هذا الحق ما تمليه مصلحة المجتمع، أو ما تمليه مصلحة الفرد، ولكن في غير إضرار بغيره في الحدود التي رسمها الله في القرآن، وهناك قيود غير مباشرة وضعت على حرية الملكية تشمل فرائض على الانفاق لا على التملك، تهدف إلى الحيلولة دون تضخم الثروات ودون تركيز للمال في أيدي طائفة خاصة من الناس، كما فرضت الزكاة التي تعد كما تعد احد اركان ما يطلق عليه التكافل الإجتماعي، حيث لم يجعل الزكاة منّة على مستحقيها بل هي حق لهم إزاء القادرين.

(٣)

كذلك فإن المثقف المسلم في حاجة إلى أن يدرس النظام الماركسي (اشتراكي وشيوعي) في ضوء المفهوم الاسلامي من حيث إن الاسلام ليس رأسمالياً وليس اشتراكياً، وإنما هو نظام متميز خاص يختلف عنهما، واكبر ميزاته أنه نظام رباني وليس من صنع البشر، وإذا كان النظام الرأسمالي قد قام

بناء على ظروف خاصة بالمجتمع الأوروبي في القرن السادس عشر، فإن النظام الماركسي جاء بمثابة رد فعل لهذا النظام فهو جزء منه، وقد اكد المؤرخون ان ماركس ومذهبه إنما هو بمثابة رد فعل لحالة المجتمع الأوروبي فمفهوم الماركسية هو شطر مكمل للنظرية الرأسمالية.

وأبرز خصائصه: تقوم على أساس امتلاك الدولة لمختلف وسائل الانتاج من صناعية وزراعية وثروة طبيعية وخدمات عامة، فلا وجود للملكية الفردية، ولا مجال للحرية الاقتصادية إلا بمقدار ما يمنحه المجتمع للفرد، وتطالب المذاهب الاشتراكية من الناحية الاجتماعية بتحقيق المساواة بين الأفراد، وتجعل النظرية الماركسية أي سلعة بحسب ما يبذل في إنتاجها من عمل.

وتقوم الشيوعية على الايمان بالمادية المطلقة وكراهية الأديان والحقد، فقد أعلن ماركس أنه لا يؤمن بغير المادة، وإن كل شيء في الوجود إن هو إلا اثر من آثار المادية، والمادية تعني عدم الايمان بالغيب كما تعني إنكار الإله، وهي ترفض منازع الأخلاق والتقاليد ونظام الأسرة والزواج ويزعم ماركس أن الدين وسيلة من وسائل الاستغلال، اخترعه أصحاب الثروة والمسيطرون على مصادر الانتاج لتخدير الشعوب حتى يسهل استغلالها، وتحارب الماركسية الأخلاق بدعوى أنه سواء أكانت فردية أو جماعية، فما هي إلا اثر من الآثار الاقطاعية، وكذلك تحارب الأسرة وناموس الزواج.

وتفسر الماركسية الحياة الانسانية من خلال التفسير المادي والاقتصادي وتقوم على فكرة الكراهية والحقد والصراع بين الطبقات واستعمال العنف.

ويشير بعض الباحثين إلى أن الاشتراكية العالمية (الماركسية) هي فكر مادي يسعى إلى التسلط عن طريق نقل المال إلى ما يسمى ملكية الدولة ويسعى إلى النفوذ في الحكم عن طريق مخاطبة الناس عن طريق المعدة وحدها، وبأرقام الطعام والكساء وحدها، وليس عن طريق الفكر أو المنطق، فضلا عن طريق القلب والايمان.

والاشتراكية في عالم اليوم أو الماركسية أمر واحد، يطلى بألوان متعددة للتمويه والخداع، ومن المستحيل أن يتقرب ماركس وهو اليهودي التلمودي

باشتراكيته إلى خير البشرية، فيقدم نظاماً مثالياً للحياة الانسانية، أو بسلام حقيقي للنفوس.

وينعقد الاجماع على أن الدعامة الأساسية في الماركسية (اشتراكية + شيوعية) هي اللادينية المطاقة، ويقوم المذهب على إنكار وجود الخالق، وإنكار البعث والنشور والجزاء والحساب، وإن الكون مادة في مادة، يقول ماركس: لا وجود لله، والحياة مادة بحت، ويرى في الأديان جميعاً مخدراً للعقول يجب التحرر منه، فكل دين عندهم أفيون الشعوب وعنده: إن رسالة العمل الشيوعية هي القضاء على الدين والداعين إليه.

وينكر المذهب الشيوعي الأسرة ويعمل على انحلال روابطها: يقول إنجلز إن الأسرة هي وضع من أوضاع المجتمع لا نضوج منه ولا جدوى، ولا محل **لاستبقاء هذا الوضع وتأييده إلا بالقدر الذي نستطيع استغلاله لمصلحة الدولة فالطفل لا يولد لأبويه بل يولد للمجتمع، وترى الشيوعية أن الأسرة تنمي أحاسيس الأثرة الذاتية وحب التملك.**

كذلك تفسر النظرية أحداث التاريخ من حروب وثورات وقيام دول وأنظمة وسقوطها تفسيراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية، وإن العائلة، والدولة، والقانون، والأخلاق والأديان في نظرية ماركس ما هي إلا تعبيرات عن شيء واحد هو الحياة الاقتصادية.

ونظراً لمعارضة الماركسية للفطرة وطبائع الأشياء ومصادرة الطبيعة الإنسانية، وتجاهل الروح وإنكار لرسالتها الحقة، فإن المذهب لم يجد تقبلا صحيحاً، ولم تلبث أن تكشفت تناقضاته وظهر قصوره في التطبيق مما دعا الذين قاموا بتطبيقه إلى إجراء تعديلات متصلة لمواجهة هذا القصور وقد تبين أن المذهب الماركسي نظري وعاجز عن استيعاب النفس الإنسانية وتحقيق هدفها من الحياة، وأنه تجاوز في تفسير المجتمع أو التاريخ كثيراً من الحقائق القائمة الواضحة ويمكن إجمال أخطاء المذهب الماركسي فيما يلي:

أولا: لا تزيد الماركسية عن أنها فلسفة مرحلة وردود فعل للرأسمالية؛ وقد اعتمدت النظرية في أساسها على نظرية علمية ثبت فشلها الآن وتجاوزها العلم التجريبي، وأنها قامت أساساً في ظل طغيان العلم وفي إبان الظن بأن العلم قادر

على أن يقول الكلمة الأخيرة في كل شيء، ثم تبين للعلماء أن العلم محدود القدرة، وإنه لا يستطيع تجاوز ظواهر الأشياء، وأن ماركس أنشأ نظرية في ضوء حالة إجتماعية عرضية لم تلبث أن تغيرت وهي بدايات التصنيع، ولم يلتفت إلى تأثير العامل السياسي في الوضع الاجتماعي، وحاول لينين أن يكمل ما نقص ويعدل ما اضطرب في محاولة لجعل النظرية شاملة للعالم كله بعد أن كانت في تقدير ماركس لأوروبا وحدها.

وقد تعارضت النظرية اللينينية مع النظرية الماركسية من حيث إن ماركس كان يتوقع أن تحدث الثورة الشيوعية في دولة متقدمة صناعياً إلى أقصى حد.

ومن ثم فإن أكبر مقاتل النظرية الشيوعية أن ماركس قد اعتمد على ظروف تغيرت، وأنه لم يكن يتصور ما ستحدثه ثورة العلم والتكنولوجيا في القرن العشرين، حيث يدور المصنع بعقول الكترونية يجلس العامل أمامها ليدير أزرارها، وخلفه نقابات العمال وقوانين التأمين ضد العجز والشيخوخة والمرض، وفرص التعلم والعلاج، ولم يتصور مرونة الرأسمالية وقدرتها على التطور، ومن أكبر اخطاء الماركسية: إصرارها على ان تكون فكراً شمولياً يحيط بكل شيء علما.

ثانياً: إن التجربة الشيوعية قد كشفت مع الزمن عن ثلاث اخطاء كبرى:

١- إهدار الكرامة الإنسانية، وذلك بالقضاء على مفهوم فردية الإنسان وحريته الخاصة وكرامته وقدراته التي تمكنه من الإبداع والتقدم والطمأنينة على سلامة العيش، وإلى القدرة على وضع مجتمعه في أوج الازدهار.

٢- تدمير الأخوة الإنسانية، وذلك بإثارة روح البغضاء والحقد بين الطبقات، بما يحول دون نماء المجتمع أو حركته الجامعة واندفاعه نحو التقدم.

٣- إذلال الإنسان وتحقيره، وذلك بجعله أشبه بترس في آلة ليس له حق امتلاك كيانه الخاص، ولا مقدرته الحرة على التفكير والحرية، وخاصة فيما يتعلق بالقضاء على إنسانية الإنسان وقداسة الأسرة وحرية الفكرة.

وقد سجلت هذه الأخطار الكبرى على التجربة الشيوعية أنه ضد الفطرة

وضد تيار التقدم الشري. فقد أثبتت التجربة الشيوعية في خلال أكثر من نصف قرن من التطبيق، عجزها عن أن تحقق هدفاً واحداً من أهدافها. بل كانت في كل مرحلة تصدر تنازلات عن آراءها الأساسية، وتتقبل الواقع وتعدل النظرية، وخاصة إلغاء الطبقات وإلغاء الدولة، ولم يتحقق مطلقا ولا جزئياً خلال هذه الفترة لشعوب المجتمعات الشيوعية الكفاية بين افرادها أو الأمن لمجتمعها.

ثالثاً: وصف الماركسية بأنها حقيقة علمية إنما هو كذب على العلم وعلى الاختصاص في وقت واحد، إن الماركسية نظرية اجتماعية والنظريات الاجتماعية بعيدة الصلة عن الحقائق التجريبية العلمية، فالحقيقة العلمية حقيقة ثبتت في معامل الكيماويين، أما النظريات فانها مجرد تصورات وفروض لا تأخذ حكم الحقائق العلمية الثابتة، ومن ذلك نظرية فرويد، عن اعتبار الغريزة الجنسية اساساًللسلوك ونظرية كارل ماركس بأن الملكية الفردية هي سبب بلاء البشرية، والرد على القول بأن الشيوعية هي المصير العلمي للناس او الحقيقة التي يؤيدها العلم لإسعاد البشرية، هو أن هناك شعوباً لم تعرف الشيوعية ولا عاشت في ظلها، وهي تحيا على مستوى من الرفاهية لا تعرفه البلاد الشيوعية.

رابعاً: تبين خطأ اعتبار الاقتصاد العامل الأساسي في تفسير التاريخ، ذلك لأن هناك عوامل أخرى كثيرة متعددة لها أهمية أكبر من الاقتصاد في تشكيل الأحداث والتأثير فيها والمعتقدات الدينية في مقدمة هذه العوامل، كذلك فهناك العواطف والشهوات التي تسيطر على حياة الرجال وتؤدي إلى كثير من الحروب والتغييرات، ويرى أدلر أن غريزة حب السيطرة تلعب الدور الأول في التاريخ، ولا ريب أن مختلف الظواهر: سياسية واقتصادية وأدبية، تؤثر كل منها في الأخرى.

وقد تبين أن ماركس اعتمد في نظريته على متغيرات اقتصادية وعلمية تكشف من بعد فسادها وسقوطها، وإذا كانت النظرية قد انسجمت مع الظروف الاقتصادية السائدة اليوم بل إن البعض يرى أن النظرية لم تكن

وليدة بحث علمي، وإنما جاء البحث العلمي تبريراً ودفاعاً عن النظرية.

خامساً: من أكبر مقاتل النظرية الماركسية هي اعتماد ماركس على النبوءة والمبالغة وإنكار الذكاء الإنساني كعامل من العوامل التي تميز الفرد عن الفرد الآخر في البيئة الواحدة.

كذلك أخطأ ماركس في تقديم المادة على الفكر، ولو أنه قال إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة، لكان أقرب إلى الصواب، كذلك أخطأ في مسألة الحتمية، والحتمية لا تتفق مع إرادة التعبير، والحتمية لا تجعل من الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا مراقباً وهذا يتعارض مع مسئولية الإنسان، كما يقررها الإسلام.

سادساً: تعارض الماركسية الدين معارضة تامة، ولكنها تحاول خداع الشعوب الإسلامية، بدعوى التوفيق بين الماركسية والدين كأسلوب لغزو المجتمعات المتدينة التي ترفض الإلحاد، وهو أسلوب مرحلي للتمويه، فالماركسية أو الدين كل منهما يرفض الآخر رفضاً قاطعاً، وقد وجدت الدعاية الماركسية تربة خصبة من البلاد المستعمرة المتطلعة إلى التحرر لبث أخطارها، إذ تقدمت الماركسية في تلك اللحظات الحاسمة وكأنها العلاج الناجع ثم تكشف من بعدما تخفيه من تآمر.

سابعاً: فساد التفسير المادي للتاريخ، فإن للقيم الدينية والمعنوية والأخلاقية وزنها وأهميتها في المجتمع، ومن الخطأ تجاهل أثر تعاليم الأنبياء والرسل، وآراء الفلاسفة والحكماء التي ليست نتاجاً للبيئة الاقتصادية وحدها. والإسلام نفسه لم يأت نتيجة انقلاب في نظم الإنتاج أو في علاقات الإنتاج في قريش، وإنما جاء ظاهرة إلهية مستقلة عن فعل البيئه. لقد جاء الإسلام من البداية مقرراً المساواة في الفرص وضمان حد الكفاية للفرد وتحقيق التوازن الاقتصادي بين الفرد والمجتمع، وجاء بمبدأ الملكية الخاصة والملكية العامة، جاء بكل ذلك في الجزيرة العربية في وقت لم تكن فيه ظروف الإنتاج وعلاقات الإنتاج تدعو إليه بحيث يمكن أن نقول أن ما حدث كان انبثاقاً من واقع اقتصادي، وتحدى بذلك منطق التفسير المادي للتاريخ الذي يحتم انبثاق

كل انقلاب سياسي من انقلاب مناظر في نظام الإنتاج وعلاقاته.

ثامناً: الماركسية تستلزم الصراع والإسلام يقرر التدافع، والماركسية تنكر الروح إنكاراً تاماً ويجمع الإسلام بين المادة والروح.

تاسعاً: إن التجربة التي أقامتها الماركسية في المجتمعات الشيوعية لم تحقق الكفاية بين أفرادها، ولم يستطع النظام الاشتراكي تخليص المجتمع الاقتصادي من كل مساوىء الرأسمالية.

ولا ريب أن نظرية ماركس قاصرة على التاريخ الغربي وحده في العصر الذي عاشه، ولم تستطع أن يتجاوزه إلى أن تكون تطبيقياً على التاريخ البشري كله، وهي لا تصلح كلية للتطبيق على التاريخ الإسلامي، وقد اعترف الفيلسوف الماركسي جارودي بإلحاد الماركسية، وأنها وارثة التراث الإلحادي في القرن الثامن عشر، حيث تبنى ماركس شعار بروميثوش:

«أنا ضد كل الآلهة» وكان ظن الماركسية أن انهيار النظام الرأسمالي وشيك الوقوع، ولكن الرأسمالية فوتت على الشيوعية هدفها، حين حققت للعمال آمالهم، ويمكن القول بأن الرأسمالية والماركسية كلاهما قد صدر من منبع واحد، هو المخططات التلمودية، وإن إسم تروتسكي يعني الماركسية، بينما إسم روتشلد يعني الرأسمالية.

وكلاهما يمثل تموجات العقلية اليهودية، فالتيار الرأسمالي والتيار الماركسي أبوهما واحد وهو التيار اليهودي الصهيوني، ونحن نجد الآن طبقة أصحاب رءووس الأموال في الرأسمالية في مواجهة طبقة عمالية ديكتاتورية، وهكذا نجد أن الماركسية شطر مكمل للرأسمالية. وإن وجهة نظر ماركس في الدين مستمدة من فهمه للمسيحية وليس للدين بصفة عامة، والنظامان يحاولان تنازع السيطرة على العالم ويحاولان احتواء العالم الإسلامي بالفكرة والمذهب والنظام.

وعلى العالم الإسلامي الذي يملك نظامه الخاص المستمد من وحي السماء، أن يتجاوز هذه التبيعة، وأن يرتفع فوق لعبة الماركسية، والرأسمالية على السواء.

(٤)

ومن حق المثقف المسلم أن يعرف حقيقة النظام الاقتصادي في الإسلام فالإسلام نظام وليس نظرية، وهو نظام كامل لا ينعزل فيه الاقتصاد عن بقية النواحي التي تعالج الإنسان والمجتمع.

أولا: ليس الإسلام نظاماً شيوعياً لأنه يقر الملكية الفردية ويحميها، وليس نظاماً رأسمالياً لأنه لا يطلق العنان لرأس المال، بل يحرص على تجريده من وسائل السيطرة والنفوذ، وليس من النظم الاقتصادية المتطرفة إلى اليسار، لأنه لا يمعن في إضعاف رأس المال الفردي، فهو يفسح له المجال للقيام بوظيفته في حدود الصالح العام بوصفه عاملا هاماً من عوامل الإنتاج.

ثانياً: أقام الإسلام بنيان اقتصاده على دعائم ستة تعمل متضافرة لتحقيق المساواة بين الأفراد والجماعات هي:

١ - تضييق نظام الملكية الضرورية لخير الجماعة وفي سبيل الصالح العام.

٢ - يحرم الملكية الفردية للأشياء الضرورية ويدخلها في نطاق الملكية الجماعية.

٣ - تحريم الكسب غير المشروع ويجعل الربا والفائدة من الأموال المحرمة.

٤ - يحرم استغلال النفوذ والسلطان للحصول على المال.

٥ - تحريم جميع المعاملات التي تنطوي على الغش والرشوة أو أكل أموال الناس بالباطل.

٦ - في سبيل جعل الملكية الفردية في نظام متزن حتى لا تطغى وتصبح ثروة مكدسة، أوجد الإسلام نظام الميراث والوصية، يتكفل النظام الأول بتوزيع الثروات بين الناس توزيعاً عادلا يحول دون تضخم الأموال وتجميعها في أيد قليلة ويعمل على تذويب الفوارق بين الطبقات حيث تقسم التركة بين أقرباء الهالك فتوسع بذلك دائرة الانتفاع من الملك الذي كان فردياً فأصبح جماعياً، كذلك بالنسبة للوصية حيث يمكن لصاحب المال أن يوصي بجزء من ماله لأحد.

٧- كذلك أمر الإسلام بالزكاة والصدقة حتى يأخذ النقير نصيبه من مال الغني، وفي هذا حد لتصاعد الملكية.

٨- ينظر الإسلام على التملك على أنه مجرد وظيفة يقوم صاحبها بانفاق المال على مستحقيه (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه).

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: يقرر الإسلام الملكية الفردية ويحيطها بسياج من الجماعة وبذلك أقام أمام الفرد سبيل التملك والحصول على المال، ويشجع على العمل ويعطي لكل مجتهد جزاء اجتهاده من ثمرات الحياة، ويفسح المجال أمام المنافسة والرغبة في التفوق والطموح، فيحقق تكافؤ الفرص بين الناس، ويقلم في نفس الوقت أظفار رأس المال، ويحرره من وسائل السيطرة والنفوذ دون أن يشل حركته ويعوقه عن القيام بوظيفته بوصفه عاملا هاماً من عوامل الإنتاج، ويعمل على استقرار التوازن الاقتصادي وتقليل الفوارق بين الطبقات، ويحول دون تجميعها في أيد قليلة.

والمقصود بالمساواة في الاقتصاد الإسلامي تحقيق تكافؤ الفرص بين الناس، فينال المجتهد جزاء اجتهاده وثمرات أعماله، وبذلك يتحقق التوازن الاقتصادي وتنمحي الفروق الطبقية ويحصل التقارب بين مختلف الطبقات حتى لا تتضخم الثروات وتتجمع في أيد قليلة.

ثالثاً: اقامت الرأسمالية قاعدتها على الفرد وحده، وأقامت الماركسية قاعدتها على الجماعة دون الفرد، بينما جمع الإسلام بين الفرد والجماعة عكساً وطرداً، ولم يغفل حق أحدهما، وتقوم الشيوعية بالغاء الملكية الخاصة متجاهلة الفطرة الإنسانية وقوة غريزة التملك فيها، وتقوم الرأسمالية باطلاق الملكية الفردية إطلاقا شديداً، أما الإسلام فهو يجمع بين الملكية العامة والملكية الخاصة في حدود وضوابط، أقر الإسلام الملكية الخاصة وفرض عليها عدة قيود، وأوجد الملكية العامة بالقدر الذي تتطلبه احتياجات المجتمع، وبينما اعتمدت الرأسمالية على الاستعمار والتسلط، واعتمدت الماركسية على العنف والقهر، واعتمد الإسلام على الفطرة والرحمة والإخاء البشري العام.

تقرر الماركسية أن المادة تسبق الفكر وتقرر الرأسمالية أن الفكر يسبق

المادة، ويقرر الإسلام أن الفكر والمادة كلاهما يتبادلان الحركة ولا يسبق أحدهما الآخر، وتعتمد الماركسية على الصراع بين الطبقات والصراع الدموي وسيلة لتحقيق هدفها. ولا يقر الإسلام صراع الطبقات بل يرى تلافيها وتكاملها وتعاونها.



الفصل الرابع

مقدمات التربية

كان لسيطرة مناهج التعليم الأجنبي على العالم الإسلامي أثرها البعيد في تزييف مفهوم التربية وإحلال مفهوم غربي وافد يستهدف إخراج الأجيال المسلمة من قيمها ومفاهيمها ودفعها نحو منهج للتعليم خال من الحصانة الأخلاقية والحماية الروحية؛ وقد صور هذا المعنى المستشرق هاملتون جب في كتاب (وجهة الإسلام) حيث قال: لقد استطاع نشاطنا التعليمي والثقافي عن طريق المدارس العصرية والصحافة أن يترك في المسلمين ولو من غير وعي منهم أثراً يجعلهم في مظهرهم العام لادينيين إلى حد بعيد، ولا ريب أن ذلك خاصة هو اللب المثمر في كل ما تركت محاولات الغرب لحمل العالم الإسلامي في حضارته من آثار.

ولقد كان للتربية نموذجان هي الأسوة الحسنة لها في العالم الإسلامي: وهما الأب والمدرس وقد فسد هذان النموذجان، نتيجة فساد مناهج التعليم نفسها، وجاءت الأجيال التالية لا تجد المثل الأعلى الذي تستطيع أن تنشىء نفسها في إطاره ولقد كان لسيطرة النفوذ الأجنبي بنظرياته على التعليم والثقافة أثره البعيد في فرض نظريات ديوي في التربية وفرويد في علم النفس ودوركايم في العلوم الإجتماعية ومن هذه النظريات الثلاث تكون ذلك «الفكر» الذي سرى في المعلمين والمتعلمين على السواء والذي بعد بهم عن مفهوم الإسلام وخرّج أجيالا هشة هامشية محدودة النظرة يغريها البريق الخاطف والمغريات البراقة وتحول الأهواء بينها وبين فهم مدى الخطورة التي تواجه أمتها ومدى المسئولية المنوطة بأعناقها في سبيل مواجهة هذه التحديات.

وبالرغم من انسحاب الاستعمار والاحتلال عن أغلب أجزاء العالم

الإسلامي فإن آثار النفوذ الأجنبي من نظريات ومفاهيم في التربية والتعليم والثقافة ما تزال عميقة الأثر وما تزال تفرض نفوذها في تشكيل الأجيال الجديدة وتكوين الشباب على النحو الذي يحول بينه وبين المفهوم الإسلامي الأصيل.

أولا: التربية الغربية المنقولة إلى أفق المجتمع الإسلامي تربية قاصرة تتحكم فيها عوامل كثيرة تستهدف تدمير الأمم المنقولة إليها، فقد تشكلت على هذا النحو الذي نقلناه في ظل تحديات خطيرة: عندما حاولت التلمودية اليهودية السيطرة على النحو الغربي وتفريغه من مفاهيم الدين وتفسيرات المسيحية ودفعه إلى طريق الفلسفات المادية، وقد كان قادة هذه المفاهيم ودعاة هذا الاتجاه دوركايم وفرويد وديوي وكان مفهوم الفلسفة التربوية الغربية تحطيم روح الدين في الشباب الغربي وفصله عنها ودفعه إلى الحياة بدون معين من تجربة الآباء وخلق جو من الكراهية بينه وبين الاسرة حمله على احتقار معلميه وأساتذته وتدمير الفوارق العميقة بين الفتى والفتاة وإزاحة كل مفاهيم الأخلاق والضوابط والحدود وإطلاق روح الشهوات والعواطف المكشوفة والأهواء، والغض من شأن البيوت وحياة الجماعة والادعاء بأنه ليست هناك فروقاً بين الذكور والإناث سواء في الإحساس أو القدرات العقلية أو الميول وقد نقل هذه المفاهيم إلى بلادنا طه حسين وإسماعيل القباني وكوكبة أخرى من أتباع مذهب ديوي.

ثانياً: مذهب ديوي الذي يعد أهم دعائم التربية الحديثة التي تدرسها الجامعات في العالم الإسلامي يستمد وجوده من مفهوم دارون ويقوم على أساس الفلسفة المادية التي تتنكر للدين والأخلاق وتؤمن بمذهب المصلحة وقد وجد هذا المذهب في بلاده التي ظهر فيها معارضة ورفضا ولكنه أمكن إتخاذه أسلوباً للعمل في البلاد المستعمرة والأجنبية من أجل تدمير قيمها الأخلاقية وتفريغ شبابها من القيم الدينية والأخلاقية وقد طرح هذا المذهب في أفق الدراسات الجامعية في مصر والبلاد العربية والإسلامية في نفس اللحظات التي بدأ الاستعمار البريطاني تصفية وجوده ليكون بديلا للمناهج التربوية الاستعمارية.

وقد فرض هذا المذهب على مدارس المعلمين وأصبح أساساً من الأسس التربوية التي يقدم عليها المدرس العربي، ولما كانت مفاهيم ديوي في عداء الدين تنصب على المسيحية وعلى الأخص الكثلكة، فإن اتباع ديوي نقلوا هذه الحجج إلى مجال الدين الإسلامي وبذلك أصبحت تلك الأجيال التي تسيطر على مجالات التعليم والتوجيه معارضة أشد المعارضة لمفهوم الدين الإسلامي القائم على الدين والأخلاق والمعروف أن الفكر الغربي قد وقف من الدين موقفاً معارضاً نتيجة خلافه مع الكنيسة فأنكر المفكرون الغربيون اعتبار الدين من العناصر المكونة للشخصية أو المؤثرة في المدنية ومن هنا عزل المفكرون الغربيون الماديون الدين عن مجال التربية والتعليم وفي مقدمتهم تبرياخ وسبنسر وديوي، ويرى ديوي أن الدين ليس إلا نتاجاً للظروف السيئة من الحياة فالإنسان لا يذكر الله إلا في الأزمات والضعف، وعنده أن الدين لا يصلح لأن يكون من مقومات المدنية ولا التربية. وقد واجهت نظرية ديوي في التربية معارضة ونقداً في بيئتها الأساسية فنشرت مجلة تايم نيو مجازين في ٣١/ ٣ / ١٩٤٨ بحثا أشارت فيه إلى رفض نظرية ديوي في الأوساط التعليمية والتربوية ورفض مفهومها وخاصة مفهومه القائل بأن تحل غاية الإنسجام مع الحياة بديلا عن الله والفضيلة وقال الكاتب أنها تستهدف قطع صلة الشبات بقيمهم وتقاليدهم وأن هناك حاجة كبرى إلى التفكير في الأهداف السليمة للتربية وأنه لا بد أن يكون هدف التربية الأول تزويد الفرد بثقافة صحيحة تقنعه بأن هناك تاريخاً وأهدافاً وراء هذه التربية.

ثالثاً: إذا راجعنا النتائج التي حصلت عليها البلاد الإسلامية في الخمسين سنة الأخيرة عرفنا مدى أثر أسلوب التربية الحديثة وخطرها البعيد المدى في النكسات والهزائم التي منى بها العالم الإسلامي، وعرفنا مدى عجز هذا الأسلوب عن بناء الفرد المسلم والفتاة المسلمة والأسرة المسلمين، وذلك حين جردها من مفهوم التربية الإسلامي الكامل الذ رسمه لها القرآن مترابطا في عناصره الثلاث (تربية الجسم والروح والعقل) بما يحقق التوازن والتكامل وذلك حتى لا تطغى ناحية من النواحي بالاستعلاء فتفقد النواحي الأخرى ما عليها وبذلك يحدث التمزق الذي هو أخطر آفات انعدام التكامل الانساني

والذي هو مصدر كل الأزمات التي تواجهها البشرية حين أعلت من شأن العقل والجسم وتجاهلت الروح وأنكرت تكامل العناصر وترابطها.

لقد حرمت التربية الحديثة التي انتشرت مناهجها في المدرسة العصرية، حرمت الشباب المسلم من عنصري الايمان والخلق، وحاولت أن تدفعه في طريقه مجرداً منهما مستهيناً بهما عاجزاً عن استيعاب الآثار البعيدة لممارستهما.

رابعاً: كان من أخطر آثار التربية الحديثة أنها عجزت عن أن تفصل بين الرجولة والأنوثة في مناهج التعليم وفي أساليب الثقافة وفي وجهة الحياة وهدفها، وفي الزي أيضاً والملابس.

خامساً: عجزت التربية الحديثة أن تحقق للشباب المسلم تكامل الشخصية، والحرص من الوقوع في الأخطاء التي من شأنها أن تدمر الشخصية وتهدمها وتعرض صاحبها إلى التمزق والانحلال، كما عجزت أن تقدم أساليب القوة والرجولة وبناء مفهوم المروءة والأريحية فلا تجد في الشباب الجديد من يخف إلى عون الضعيف أو الفقير أو العاجز، أو يستشعر في نفسه ذلك الحنان أو الشوق أو الخوف وقد تجد في مناهج التربية الجديدة «الرياضة» ولكنها بدون هدف واضح مستمد من غرضها الحقيقي فهي عملية تربية للجسد دون أن يكون للروح منها أثر يؤدي إلى تكامل الشخصية، وفي الإسلام تكون الرياضة موجهة إلى بناء شخصية الرجل القادر على الجهاد وعلى المساهمة في الأعمال الشاقة وتكون الوجهة فيها خالصة لله تبارك وتعالى أساساً.

سادساً أن الفصل بين التربية والدين إذا صلح كمنهج في الغرب فإنه لا يصلح في العالم الإسلامي ولا يتفق مع مقومات فكرنا الاسلامي الذي يعتبر الدين والأخلاق دعائم أساسية له.

فالتربية في مفهوم الاسلام هي بناء التكوين النفسي والروحي والفكري لكل ناشىء وتبدأ عادة في البيت وتكون القدوة من أكبر عواملها، والفكر الاسلامي يفرق بين التربية وبين التعليم وبين الثقافة، ويقرر أن التربية هي الوعاء الذي يتحرك فيه العلم والثقافة. ولا ريب أن هدف النظرية الغربية المطروحة في أفق الفكر الإسلامي والتي تجد رعاية وحماية لها من مختلف دوائر

النفوذ الأجنبي الاستعماري والشيوعي والصهيوني، هو بناء شخصية هشة طرية لا تملك القدرة على حمل أمانة الحضارة أو مقاومة العدوان أو مواجهة وسائل الاغراء ومؤامرات القضاء على حرمات الأوطان فإن فصل التربية عن روح الدين تفتح أمام الشباب أبواب الشر والرخاوة والفساد والانزلاق إلى الشهوات والأهواء، وقد تحطمت جميع الأمم التي فتحت هذا الباب، وكان هدف خصوم الاسلام القضاء على شبابه وتماسكه عن طريق مثل هذه الأساليب والمناهج والعالم الإسلامي اليوم في مرحلة بناء نهضته وشخصيته يكون محتاجاً أشد الحاجة إلى نبذ هذا الأسلوب من التربية والتماس أسلوبه الأصيل الذي يخلق روح التماسك الروحي والخلقي ويحقق الانفطام عن الشهوات.

ولقد عرف الغرب اليوم بعد تجربة طويلة فساد منهج [ديوي- فرويد- دور كايم] وتستجيش اليوم في أبحاثه الدعوة إلى العودة إلى الدين والأخلاق في أسلوب التربية.

وتقول جريدة التيمس اللندنية: إن أساس تكوين المواطن الصالح هو شخصية صحيحة منسقة، ولكن كيف يكون شخصية الفرد دون اعتبار لآرائه ومعتقداته، إن الدين هو أسمى أنواع المعرفة يجب أن يعطي في صراحة ودون موارية أسمى مكان في التربية.

سابعاً: تابع المجتمع الإسلامي التربية الحديثة في استبدال قدوة المدرسة بقدوة البيت بينما اعترف المجتمع العصري بالخطأ البالغ، في ذلك يقول: إلكسي كارليل: لقد ارتكب المجتمع العصري غلطة جسيمة باستبدال تدريب الأسرة بالمدرسة استبدالا تاماً ولهذا تترك الأمهات أطفالهن لدور الحضانة حتى يستطعن الانصراف إلى أعمالهن أو مطامعهن الإجتماعية. نهن مسئولات عن اختفاء وحدة الأسرة واجتماعاتها التي يتصل فيها الطفل بالكبار فيتعلم منهم أموراً كثيرة لأن الطفل يشكل نشاطه الفسيولوجي والعقلي والعاطفي طبقاً للقوالب الموجودة في محيطه.

ثامناً: استشراء القصص الخرافية للأطفال وهدف ذلك هو دفع الأطفال إلى مجالات عاصفة من الخيال تختلف كثيراً من واقع الحياة وطبيعتها وهي من

شأنها أن توجد في الطفل إحساساً بالخوف والمبالغة والاندفاع مع الأهواء وهي تربي فيهم صفات رديئة بالجبن والخداع. كذلك هناك بعض القصص التي تفسد الأخلاق، وما يقدم من قصص في مجموعة يبعد الأطفال عن فهم الأثر الإسلامي في التاريخ أو الأثر الديني والأخلاقي في شخصية الإنسان والمجتمع.

تاسعاً: إن عملية التربية في أمة ما ليست بضاعة تصدر إلى الخارج أو تستورد إلى الداخل كالمصنوعات أو المواد الخام، وإنما هو لباس يفصل على قامة هذه الشعوب وملامحها القومية وتقاليدها الموروثة وآدابها المفصلة وأهدافها التي تعيش لها وتموت في سبيلها وأن الشريعة ليست إلا وسيلة راقية مهذبة لدعم العقيدة التي يؤمن بها شعب أو بلد وتغذيتها بالاقتناع الفكري القائم على الثقة والاعتزاز وتسليمها بالدلائل العملية إذا احتيج إليها ووسيلة لتخليد هذه العقيدة ونقلها سليمة إلى الأجيال القادمة، وأفضل تفسير لنظام التربية هي أنها السعي الحثيث المتواصل يقوم به الآباء والمربون لإنشاء أبنائهم على الإيمان بالعقيدة التي يؤمنون بها والنظرة التي ينظرون بها إلى الحياة والكون وتربيتهم تربية تمكنهم من أن يكونوا ورثة صالحين للتراث المدني الذي ورثه هؤلاء الآباء عن الأجداد مع الصلاحية الكافية للتقدم والتوسع في هذه الثروة.

عاشراً: أن أبرز مظاهر انحراف مفهوم التربية الحديثة هو الانشطار ومادية النظرة وتطبيق نظريات لم تثبت في فهم الشخصية الإنسانية على الإنسان، ومحاولة تطبيق ذلك على أمة قد تشكلت في جذورها العميقة وروحها الأصيلة على ذلك الفهم الكامل المتوازن في أمر الروح والمادة والنفس والعقل، ورغبات المادة وأشواق النفس وحين تجيء اليوم معطيات التربية الحديثة مقدمة لها ذلك العطاء المادي وحده وتتجاهل ترابط التربية والدين وتكامل الدين والأخلاق في أصل العقيدة وتنظر إلى الحياة من وجهة مادية بحتة تفصل فيها بين الدنيا والآخرة فإن من شأن ذلك أن يفسد النفس الإسلامية ويحطم مسيرتها ويهدد طريقها بالخطر والشر والدخول في المفازة المهلكة.

حادي عشر: أعدت التربية الإسلامية الإنسان بأمرين جهلتهما التربية الحديثة. وعجزت عنهما نتيجة اعتمادها على المصادر المادية وحدها وهما قوام الحياة الحقة على هذه الأرض وأساس بناء الإنسان الرباني وهما:

(أولا) الإرادة والمسئولية الفردية حتى يعرف الإنسان أنه قادر على أن يختار بين الخير والشر والحق والباطل وأن يمضي مع موكب الحياة ويضع لبنات جديدة في ذلك الصرح الحضاري الإنساني وبدون هذه الإرادة والمسئولية الفردية لا يكون الجزاء الدنيوي والأخروي بعد البعث والنشور، هذه المسئولية قائمة على غاية هي الجزاء ثواباً وعقاباً وبدون هذا لا يستقيم عمل الإنسان ولا يتحفظ في دائرة التقوى من شر الأهواء والمطامع.

(ثانياً): الالتزام الخلقي الذي يحيط بالإنسان وعمله إحاطة السوار بالمعصم فيدفعه إلى الطريق الصحيح والشريف ويحميه من أخطار المعصية والخطيئة والفساد والانحلال والإباحية ويجعله إنساناً قوياً قادراً على مواجهة كل خطر والوقوف في وجه كل عاصفة.

من خلال هذين السلاحين الماضيين رسمت التربية الإسلامية طريقها الحق في بناء الإنسان لنفسه رجلا معتصما بالإيمان بالله عن الخطأ والفساد وعاملا لأسرته وجماعته دون أن تجرفه الأنانية الطاغية فهو بذلك كله يكون قادراً على حماية عقيدته ووطنه وأمته من كل ما تتعرض له من تحديات وأخطار سواء كانت في مجال الأرض أو في مجال الفكر.

أما حين تخلو التربية الحديثة من قيم العقيدة والعقيدة فإنها لن تكون إلا جرياً وراء أهواء الحياة وأخطاء المجتمعات ودون أن يكون لها إطار تعرفه أو هدف تحدده أو غاية تعمل لها، وذلك هو ما قصدت إليه القوى المتربصة بالإنسانية الشر، الراغبة إلى تدمير المجتمعات قبل السيطرة عليها.



الفصل الخامس

مقدمات الحضارة

إن مفهوم الحضارة المطروح في مناهج الدراسات الجامعية والمدرسية يدور كله في فلك الحضارة الغربية ويقوم على مجموعة من المسلمات التي يراد فرضها على العقلية الإسلامية والفكر الإسلامي على نحو يخلق التبعية العقلية والإجتماعية ويستهدف القول في مجموعه بأن هناك حضارة واحدة عرفتها البشرية بدأت في أرض يونان وإنتهت اليوم في الحضارة الغربية وأن كل حضارة بين ذلك فهي إمتداد لهذه الحضارة وجزء منها وأن الحضارة الإسلامية ما هي إلا رافد من روافد الحضارة الغربية وقد حفلت الدراسات المختلفة المقدمة في مختلف مناهج الدراسة بالشبهات التي تحاول أن تغض من شأن الحضارة الإسلامية، وتوجه إليها الإتهامات والشكوك فهم ينسبونها إلى العرب مرة وينسبونها إلى أنها نتاج الفكر اليوناني أو القانون الروماني مرة أخرى.

وقد طرحت تلك المفاهيم التي تغض من شأن الحضارة الإسلامية في أفق كل الدراسات والمناهج، في دراسات القانون ودراسات الفلسفة ودراسات العلوم، في محاولة لإنكار فضل العرب والمسلمين والقول بأنهم أقاموا حضارتهم على فلسفة اليونان وأنهم لم يقدموا شيئاً للبشرية وقد وضعت جميع النصوص التي كتبها المتعصبون على الحضارة الإسلامية بين أيدي الشباب المسلم من أمثال ما كتب رينان وجولد سيهر وماسينيون بينما حجبت الكتابات المنصفة التي كتبها جوستاف لوبون وكارليل ودرابر وغيرهم ووصفت بالسذاجة والخلط لأنها تحول دون هدف الإحتواء الذي يفرضه التغريب.

٢- وقد إنطلقت أبحاث الحضارة المطروحة في أفق الفكر الإسلامي من

منطلق الإستعلاء باللون أو الجنس: تقول هذه النظرية أن هناك حضارة عالمية واحدة وأن العرب المسلمين كانوا حلقة من حلقات هذه الحضارة والواقع أن الحضارة الإسلامية بالرغم من أنها أخذت الخيوط الأولى لما كان معروفاً في العالم القديم من علوم، فإنها أبدعت حضارة جديدة لها ذاتيتها الخاصة وطابعها المميز وأن الإسلام قد قدم مفهوماً جديداً «للتحضر» يختلف عن مفهوم «المدنية» المادي المرتبط بالعمارة والصناعة والرياضيات والفلك والجغرافيا: ذلك الذي قدمه الإسلام إنما هو بمثابة الوعاء الذي تصاغ فيه المدنية من بعد، وتصهر فيه العلوم، ذلك هو التوحيد والإيمان بأن الله تبارك وتعالى هو الخالق والزارع والصانع، وهو القائم بقدرته من وراء الكون كله ساعة بعد ساعة ولحظة بعد لحظة، وأنه هو الذي أنشأ هذا الكون من العدم وأنه أقام له قوانين ونواميس يتحرك من خلالها إلى أجله المحترم، وقد أطلع الله تبارك وتعالى البشرية على هذه القوانين والنواميس حين جاءت رسالة الإسلام بالقرآن تضع هذه المفاهيم بين يدي الإنسان لينتفع بها في سعيه إلى إستكناه الكون وإستخراج ثروات الأرض وأن هذه الدعوة التي وجهت إلى البشرية بالنظر إلى السموات والأرض والتفكير فيهما كانت منطلق «التجريب» الذي عرفه المسلمون وحاكموا إليه كل الفكر القديم الذي عرفته حضارات بابل وفارس والفراعنة واليونان والرومان فصححوا أخطاءه ورفضوا ما كان منه قائماً على السحر والخرافة وحولوا خلاصة هذا التراث القديم إلى مادة خام صنع منها ومن غيرها «المنهج العلمي التجريبي» الذي قدمه العلماء المسلمون للبشرية.

هذا في جانب العلم، أما في جانب الحياة فقد قدم الإسلام مفهوم المساواة والأخاء الإنساني ووحدة البشرية كلها لآدم وآدم من تراب وأنه لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى، وبذلك شجب الإسلام النزعة العنصرية وقضى على مفهوم العبودية الذي قامت عليه حضارات الفراعنة واليونان والفرس والرومان. هذا هو إطار الحضارة الذي أقامه الإسلام لتصاغ في إطاره المدنية المادية القائمة على العمارة والصناعة والرياضيات والفلك والجغرافيا ليكون ذلك كله خالصاً لله مستهدفاً إقامة

المجتمع الرباني القائم على العدل والرحمة والكرامة، ومنذ جاء الإسلام فإن حوض البحر المتوسط قد إنشطر إلى حضارتين: فقد برزت حضارة لها طابعها وذاتيتها وتشكيلها الروحي والفكري والنفسي والإجتماعي ومن خلال الإسلام قامت حضارة لها مضمونها الإجتماعي ولها نظريتها الخالصة ولها أسلوبها في المعرفة ولها منهجها العلمي التجريبي الذي قدمته إلى البشرية كلها ثم قامت عليه الحضارة العالمية الحديثة.

هذا التميز الخاص بالحضارة الإسلامية قد عرفه رجال نشأوا في إطار الحضارة الغربية وقارنوها بالحضارة الإسلامية، يقول الأستاذ ليوبولد فايس:

إن الحضارات المختلفة قامت ونشأت رويداً رويداً من تراث الماضي بما حوى من ضروب الرأي وتيارات الفكر التي إستغرقت في تبلورها إلى شكلها الخاص وكيانها المحدد آماداً طويلة من الزمن. وقد إنفردت حضارة الإسلام وحدها بانبعاثها إلى الحياة دون سابق عهد أو إنتظار وقد جمعت في فجر نشأتها كل المقومات الأساسية لحضارة مكتملة شابة، فقامت في مجتمع واضح المعالم له نظرته الخاصة إلى الحياة وله نظامه التشريعي الكامل وله فهمه المحدد لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل هذا المجتمع، ولم يكن قيامها ثمرة تقاليد زخر بها الماضي ولا وليد تيارات فكرية متوارثة ولكن هذه الحضارات كانت وليد حادث تاريخي فريد: هو تنزيل القرآن الكريم وكان مردها إلى رجل فذ في التاريخ هو محمد رسول الله. فلقد أدرك الذين آمنوا بالإسلام وإتبعوا محمداً وصدقوا بالقرآن فاتخذوه قاعدة حياتهم- إن الدين الجديد الذي جاءهم به القرآن يتطلب منهم هجرة بائنة إلى ما جاءهم به عما توارثوه من عقائد الحياة، وما ألفوه من مناهج السير فيها، فكان قبولهم لما جاء به بداية حدث جديد في حياة البشر وتاريخهم، إذ أنهم أدركوا أن الإسلام وقد جاء نظاماً شاملاً للحياة قد إفتتح حقاً حضارة جديدة، وما كان دوره ليقتصر على التمهيد لغيره من الحضارات والإرهاص بها كما تبين من جاء بعدهم أن مبعث رسول الله كان إيذاناً ببدء عهد جديد بكل ما ينطوي عليه البدء من حقائق ومعان، ولن يفهم من هذا أن الإسلام قد قطع كل صلة بين حضارته وبين الماضي، فهذا فهم لا يقبله العقل أو يستسيغه لأن كل كائن عضوي لا يمكن أن

يوجد دون أسلاف وآباء، فلن ندهش إذن حين نرى أن ما جاء به رسول الله- على ما هو عليه من جدة في النظر إلى الكون والحياة ومن إستحداث نظام إجتماعي كامل- يتضمن كثيراً مما جاءت به الأديان ويتحدث عن كثير من الفضائل الخلقية التي كانت لدى من سلف قبله ولم يتنكر لهذه الفضائل والحقائق أحد من أهل الإسلام، بل لقد كان القرآن ذاته أصرح ما يكون إعترافاً بها وتسليماً.

والقرآن الكريم هو الذي دعا إلى العلم والعقل والبرهان، فحقق قيام منهج التجريب وهو الذي دعا إلى وحدة البشرية والإخاء الإنساني فحقق تحرر الإنسان من عبودية الأباطرة، والقرآن هو الذي دعا إلى التوحيد فحقق تحرر العقل الإنساني من الوثنية وعبادة الأحجار.

هذا هو «التميز» الواضح الذي يقطع بأن حضارة الإسلام لم تكن حلقة في حضارة سابقة أو لاحقة، ومنه يتكشف زيف الدعوى بالقول بأن العرب والمسلمين لم يكونوا في وجودهم التاريخي الضخم الذي إنفردوا به ألف سنة كاملة على الأقل [منذ بزوغ الإسلام حتى ظهور النهضة الأوربية الحديثة عام ١٥٠٠ م] جزءاً من حضارة البحر المتوسط أو مرحلة من مراحلها، بل كانت حضارة الإسلام وجوداً ذاتياً قائماً بالحق، شطر البحر المتوسط ولا يزال يشطره إلى حضارتين، ولا ريب أن الحضارة الغربية الحديثة حين أخذت منهج التجريب الإسلامي قد سجلت على نفسها أنها تنطلق من حيث قامت الحضارة الإسلامية في هذا الجانب وحده دون أن يأخذ بمفهوم الإسلام المتكامل في الإخاء البشري أو صياغة العلم أو الحضارة في إطار «بناء المجتمع الرباني» الذي دعت إليه أديان السماء ورسم منهجه الإسلام كاملاً.

٣- وهذا الفهم الواضح الصريح يرد زيف دعاوى دنيان الذي إعتمدته المناهج الدراسية والجامعية، والذي يقول إن الحضارة (العربية) ولا يقول الحضارة الإسلامية: هي حضارة ظاهرية أنتجتها عقول أوربية ومنابع يونانية فارسية هندية، وحينما يجد الإنسان ظاهرة من ظواهر الحضارة في البلاد العربية، فلا بد من إرجاعها إلى عقلية آرية وإنتاج غير سامي.

وقول ماسينيون إن كبار رجال الحضارة الإسلامية لم يكونوا ذوى دم عربي محض، بل موالون مستعربون، وقد رد كثير من كتاب العرب والمسلمين على هذه الإتهامات: يقول الدكتور جواد علي: إن هذه النظريات لا قيمة لها أبداً، إذا لم تدعم بالنصوص والبراهين، كما أن الإستشهاد بحادثة أو رواية لا يتخذ حجة للحكم به على أمة، وأني أستطيع أن أجعل من الأمة الجرمانية أمة همجية بربرية خاملة لم تنهض إلا أخيراً بالإستناد إلى النصوص الجرمانية، نفسها، وعن طريق مجموعة من المصادر والمنابع عن التاريخ الجرماني، ويستطيع كل مؤرخ أن يفعل ذلك في تاريخ أي أمة، وأعتقد أنه لو كانت الأمة العربية قوية في الوقت الحاضر لكانت النظرية على عكس ذلك تماماً، ويقول: إن الحضارة الإسلامية ليست حضارة عنصرية، وقد إشترك فيها كل الذين إعتنقوا الإسلام بصرف النظر عن أجناسهم، فإن القرآن واللغة العربية والتوحيد كانت من العناصر التي شكلت الفكر الذي صنع الحضارة، ولقد جاءت حضارة الإسلام بعد حضارات العبودية الفارسية والفرعونية والرومانية وعبادة الفرعون والقيصر لتقدم للبشرية الإخاء البشري، والعدل والرحمة وترفع العبوديه عن العقيدة وعن علاقة الإنسان بالإنسان، وبذلك فهي تختلف أشد الإختلاف بين الحضارات اليونانية وغيرها، وعن الفكر اليوناني وغيره، ولكن هذه الحضارة إستطاعت أن تصهر في بوتقتها ما كان موجوداً في العالم من علوم ومعارف بعد أن إمتحنتها وإستصفتها وأدخلتها في بوتقة التحرير الذي هو المنهج الذي صنعه المسلمون وقدموه للبشرية وقامت عليه الحضارة المعاصرة. وإن ما وجده المسلمون لدى اليونان لم يكن سوى نظريات بعضها صحيح وبعضها خاطىء فضلاً عن الخرافات والأساطير التي إستبعدها المسلمون تماماً.

٤ - ومن ناحية أخرى فإن منطلقات الحضارة الإسلامية وغاياتها تختلف عن منطلقات الحضارات السابقة عليها من فرعونية وفارسية ويونانية وما تلتها من حضارة الغرب الحديثة، ولذلك فإن محاولة فرض مفاهيم عامة وقوانين شاملة للحضارة البشرية تحاكم إليها الحضارة الإسلامية من شأنه أن يكون قاصراً لأنه يعجز عن إستيعاب ذلك التباين الواضح في المنطلقات والغايات

التي يمثلها الإسلام:

أولاً: في مسألة التقدم فالإسلام يفهم التقدم على غير ما تفهمه الحضارة الغربية، وهو لا يقر التقدم المادي الخالص ولا يرى تضحية القيم الأساسية من أجل هذا التقدم، ويقرر الإسلام أن الرقي مادي وروحي معاً، وأن كلاهما لا يعارض الآخر وأنها وجهان من الحياة الإنسانية يتكاملان معاً ولا يصلح أحدهما دون الآخر.

وأن التقدم الإسلامي مفهوم متكامل أساسه إنساني جامع بين المعنويات والمادة والتقدم المادي وحده ليس في نظر الإسلام تقدماً كاملاً والإسلام دعوة إلى التقدم في إطار الإسلام والإيمان وسيادة الإنسان على الكون تحت حكم الله.

ثانياً: إن طابع الحضارة الإسلامية أخلاقي في أساسه وأن ثمة إرتباطاً وثيقاً بين الحضارة وبين الإيمان بالله بينما لا ترى الحضارة الحديثة أن [الأخلاقية] أساساً من أسسها وتستبدل بها النفعية والتبرير القانوني الذي قدمه ميكافيلي.

ثالثاً: يقوم المفهوم الإسلام للحضارة على التكامل بينما تقوم الحضارة العربية على مفهوم تجزئة الكون والطبيعة والفصل بين العالم وصانعه.

رابعاً: تقوم الحضارة الإسلامية على مفهوم العدل الشامل للبشرية كلها بينما تقوم الحضارة الغربية على مفهوم التحيز بالعدل للجنس الأبيض وحده مع النظر إلى باقي الأمم على أنها أقل درجة من ناحية العنصر أو الكفاية.

خامساً: فصل الإسلام بين العقيدة التي يجب إحترام حريتها عند الآخرين وبين المصالح الدنيوية التي تعتمد على الكفاية والأمانة والتي لا تميز بين دين ودين في سبيل التعاون لتحقيق المثل العليا الإنسانية بينما لا تعترف الحضارة الغربية بعقائد ولا حريات الآخرين.

سادساً: يقوم مفهوم الإسلام على والإخاء البشري بينما يقوم مفهوم الحضارة الغربية على مفهوم العنصرية والصراع بين القوميات ويقيم مفهومه الإستعماري على أساس إبادة الأجناس المقيمة وإستعباد الأجناس المهاجرة وقد أشار كثير

من الباحثين إلى أن عقلية الرجل الأبيض مسممة بالتعصب العنصري والتفوق العصري ورسالة الرجل الأبيض وأن الثقافة الأوربية لم تتخلى عن نصرانيتها وتعصبها ومن أخطر مفاهيم الحضارة الغربية أنها رفضت مزاحمة المسلمين لها في أوربا فقالت: إن المسلمين يجب أن ينتهوا عند جبال البيرنيه.

٥- يرفض المفهوم الإسلامي للحضارة الكثير من مقاييس الحضارة الغربية التي لا تتفق مع الفطرة أو العلم أو واقع الحياة:

(أولاً) يرفض الفكر الإسلامي فكرة التفوق لبعض الأمم وهي التي تهدف إلى فرض تفوق موهوم للجنس الأبيض أو للجنس اليهودي والمعروف أن هذه النظرية قد تعين فسادها وزيفها والحقيقة العلمية أن الأجناس كلها شاركت في بناء الحضارات الإنسانية.

(ثانياً) يرفض الفكر الإسلامي فكرة التفسير المادي للتاريخ ويرى أن الإقتصاد عامل من عوامل متعددة تصنع التاريخ، وأن للأحداث التاريخية جانبان مادي وروحي وقد تبين خطأ القول بأن الحضارات والحروب والجماعات وقيام الدول وسقوطها ترجع إلى العوامل الإقتصادية المجردة أو صراع الطبقات.

(ثالثاً) رفض الفكر الإسلامي الصراع بين أيدلوجية الحرية وأيدلوجية العدل، حيث قدم الإسلام مفهوماً جامعاً للحرية بعيداً عن إنحرافات الرأسمالية التي تؤله الفرد والماركسية التي تؤله الجماعة.

٦- إن الدراسة الأصيلة للعلاقات بين الحضارة الغربية وبين الحضارة الإسلامية يكشف أن النفوذ الأجنبي (إستعمارياً وصهيونياً وماركسياً) حاول أن يتخذ من أدوات ووسائل الحضارة الغربية سلاحاً لهزيمة المسلمين والحيلولة دون نهضتهم أو الوصول إلى مكانهم الحق. ووجه كل أسلحته الحربية والعلمية والفكرية والإجتماعية والإقتصادية إلى العالم الإسلامي- على حد تعبير أحد رجالهم الفريد كانتول سميث- بقصد إذلاله وتحقيره وإشعاره بالضآلة والخنوع، كما حاول أن يتخذ من سلبيات الحضارة عاملاً من عوامل الهزيمة للمسلمين، بل إنه حجب عن المسلمين كل إيجابيات الحضارة وخاصة العلم

والتكنولوجيا وأغرق العالم الإسلامي في جوانب الفساد والتحلل والمغريات وفي مقدمتها الخمر. يقول هنري دي كاستري: إن أحدّ سلاح يستأصل به العرب والمسلمون وأمضى سيف يقتلون به هو الخمر، وقد جردنا هذا السلاح على أهل الجزائر فأبوا أن يتجرعوه فتضاعف نسلهم ولو قبلوه لأصبحوا أذلاء، وكذلك سلطت الحضارة الغربية الربا على المسلمين فاستأصلت ثرواتهم وإمكانيتهم الإقتصادية.

٧- إن من أخطر مقاتل الحضارة الغربية: إستعلاء عناصر التحلل والإباحية والإنطلاق من إطار الضوابط، وكذلك إستعلاء فكرة الحرب والإبادة، يقول رومان رولان: إن هذه الحرب نزاع دنس تتذوقه أوربا المجنونة وهي تسير إلى حتفها كهرقل الذي قضى على نفسه بيديه، أن القتال لم يتوقف يوماً واحداً منذ نشبت الحرب الأولى عام ١٩١٤، وطبيعة الحضارة الغربية طبيعة حربية وإتجاهها إلى إنشاء وسائل الحرب أكبر من إتجاهها إلى وسائل العمران.

وقد إستغلت فيها سيطرة الآلات، يقول هنري فورست: إن عصر الآلات هذا الذي نعيش فيه يظل شبح الوحش بتهديد هائل عن طريق الرقي الإنساني، وقد صرنا جميعاً منقسمين إلى طوائف وأصبحت شخصيتنا تخبو وتختنق وتتضاءل إلى حد عظيم.

وأن الفكر الإسلامي ليرفض هذه الإنحرافات التي تمر بها الحضارة الغربية والتي توردها مورد الهلاك، فقد حملت الناس عن الإنصراف عن المعنويات إلى الماديات ودفعتهم إلى ذلك الإندفاع وراء تملك الأشياء والإستهلاك، وهي نفس عوامل سقوط الإمبراطورية الرومانية، كذلك ضعف الروح الدينية بين الأفراد والجماعات، وقد بدأ هذا بعد الحرب العالمية الأولى، وعلى أثر ويلاتها وظهور طابع الوحشية الذي ألقى ظلاً كثيفاً على روح العدل الإنسانية، وبعد ذلك ضعف نظام الأسرة وتداعى صرحها، وضعف الروابط الإجتماعية لنقض القوانين، وعدم وفائها بحاجات التضامن والتكافل الإجتماعي، وكذلك ذيوع الأفكار الشيوعية والإشتراكية المتطرفة تحت ستار الديمقراطية الكاذبة.

٨- لقد حرص المسلمون في مفهوم الحضارة على الحفاظ على الذاتية الإسلامية والشخصية الحضارية، والتمسك بالأصالة والحيلولة دون الإنصهار في أتون العالمية أو الأممية أو سقوطهم في مصيدة الإحتواء الغربي ولم يكن شغل المسلمين الشاغل على مدى التاريخ إنشاء شخصية حضارية بل كان هدفه حماية الشخصية الإسلامية الحضارية من أن تذوب أو تتلاشى في شخصية حضارية أخرى، ولقد كانت صيحة قادة الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية أن المسلمين ليسوا في حاجة إلى أن تصرعهم هذه الحضارة المادية وليس من مصلحتهم أن يذوب وجودهم في خضمها.

٩- كذلك فإن من أبرز أخطاء المفهوم الغربي محاولة محاكمة الإسلام إلى واقع المجتمع الإسلامي والخلط بين الفكرة الإسلامية الربانية وبين التطبيق البشري، ولا ريب أن المنهج العلمي الأصيل يفرق تماماً بين الأمرين، بين رأي الإسلام في شيء وموقف المسلمين منه، أي الفرق بين قوانين الإسلام وتطبيقات المسلمين.

١٠- تختلف الحضارة الغربية عن مفهوم الحضارة الإسلامية في أمور أساسية ورئيسية، أبرزها إيمان الحضارة الغربية بالربا ونسبية الأخلاق والتطور المطلق، بينما يقيم الإسلام حضارته على الأخلاق الثابتة بإعتبارها جزءاً من الدين لا ينفك عنه ويرفض الربا رفضاً تاماً ويؤمن بالتطور في إطار الثبات وللإسلام موقفه من المرأة وعملها وإختلاطها وإرتباطها بالمجتمع، وله موقفه من مفهوم الترف والرفاهية، ومن مفاهيم اللباس والزنى، ومن التفرقة بين رجولة الرجل وأنوثة المرأة، ومن تعرية الجسم وستره، ومن مختلف قضايا الخمر والميسر والإباحية، والإسلام يرفض هذه الجوانب من الحضارة الغربية التي تقوم على وثنية الترف والتحلل والتعرية، ويفرق بين الحضارة وبين العلم المتحرر، ويرفض الإسلام الإتجاه الذي يحاول به بعض الباحثين إستعمال مفاهيم الإسلام بتأويل النصوص أو تبرير الحضارة في وضعها الحالي، فالإسلام لا يقر الواقع الفاسد ولكنه يطالب الحضارة بأن تعدل نفسها لتتفق مع قيمه وتتحرك في إطاره.

١١- إن الحضارة الغربية قد خرجت عن نواميس الحضارات الصالحة

للبقاء، فقد عقت الفطرة.وإستعملت العلم في سبيل الإباحية والعقل الجماعي، وقد عجزت أن تتجاوب مع الأمم والشعوب، وهي تتجه الآن إلى الإنهيار والدمار.

لقد بدأت الحضارة الغربية دورتها منذ أوائل القرن الخامس عشر حين كانت الحضارة الإسلامية قد أوشكت أن تبلغ نهاية الذروة التاريخية لها، فعملت منذ ذلك الوقت إلى اليوم في سبيل هدفها الذي إتخذته عنواناً لها «الرفاهية» وقدمت في هذا المجال معطيات باهرة لإسعاد الإنسان، ولكنها واجهت التحديات الخطيرة التي أدخلتها مرحلة «الأزمة» لعدة أمور:

أولاً: لأنها ربطت الحضارة بالإستعمار، وجعلت من الشعوب والأمم النامية مصدراً لخاماتها وسوقاً لمنتجاتها، وقد جرى ذلك في ظل حركات الإحتلال والغزو والسيطرة السياسية والعسكرية.

ثانياً: لأنها عزلت نفسها عن المفهوم الإنساني الكامل الجامع بين الروح والمادة.

ثالثاً: لإستعلائها بالجنس الأبيض صانع الحضارة الذي لا يقهر، وتجاهلها للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية في بناء المنهج التجريبي.

رابعاً: لغلبة الطابع المادي الصرف، وأسلوب التعامل الربوي اليهودي وللسيطرة الإقتصادية والغزو الفكري.

خامساً: معاملة الأجناس المختلفة معاملة عبودية وإحتجاز الكرامة الإنسانية والحرية والرفاهية لأهلها وحدهم.

وقد شهد بهذا الإنحراف كثير من الباحثين الغربيين المنصفين:

تقول الكاتبة الفرنسية «مدام سنث بوانث» إني أتهم المدنية الغربية بأنها قصرت عن القيام بالمهمة التي تزعم أنها ألقيت على عاتقها في الأجيال الأخيرة، أعني المهمة التي ترمي إلى نشر تعاليم الإنسانية وتعميمها على وجه الأرض، بحيث تؤدي إلى الإتحاد، ويمكن للإنسان أن يعبر عن هذه المهمة العظيمة بوسيلتين: لا غيرهما، وهما وسيلة حب الذات ووسيلة حب الغير، أما الغرب

فإنه لم يقع إختياره إلا على الوسيلة الأولى: وسيلة الأنانية وحب الذات، وكان إختياره لها جريمة، وكان ذلك سبب ضياعه وإضمحلال نفوذه، لأن الوسيلة التي لجأ إليها ملعونة. إن الأنانية تقضي على الخير، وتلتهم كل بر، لقد أراد الغرب أن يوحد العالم، ولكن تحت سلطانه ومصلحته. والعالم لا يساس إلا بالعدل. وبالحب والإخاء وبرد الحقوق إلى أهلها. ولكن الغرب لجأ إلى القوة الغاشمة وإعتمد على القوة وحدها، وعبث بالشرائع الدينية، وخالف تعاليم المسيح عيسى الذي أمر بمحبة الناس جميعاً، لقد أضاء «الشرق» دياجير أوربا بنور تعاليمه، وما هذه العلوم التي يفخر بها الغرب إلا من علوم الشرق، وليس الذي يحجب النور عن الأنظار هو مدنية الشرق القديم، بل الوحشية الغربية ودين القوة، وحب الذات والأنانية التي يعمل بها الغرب، لقد إختار الغرب الرذيلة على الفضيلة، وإنه بالتجائه إلى الوسائل التي لا تعرفها قد أثبتت أن مدنيته فشلت».

ويعني هذا أن الحضارة الغربية إنحرفت عن طريق الأصالة، حين عجزت أن تحرك حركتها داخل إطار الربانية والإلتزام الأخلاقي وتقدير مسئولية الإنسان وجزائه، ولقد عجزت عن المحافظة على القيم الإنسانية للحضارات، فهي قد قامت أساساً على المادية ثم تطورت مفاهيمها في ظل عوامل ذات فاعلية إلى تغليب مفاهيم إطلاق الغرائز وتقرير (حيوانية) الإنسان، ثم إندفعت في تقرير الحرية على النحو الذي حطم كل الضوابط والقيم والحدود التي من شأنها أن تحمي الوجود الإنساني عن أن يدمر نفسه أو يدمر مجتمعه.

ولعل (الدوس هسكلي) حين يصور هذه الزاوية يكشف عن حقيقتها في وضوح حين يقول: إن الحضارة قد دفعت الناس إلى التمرد على حياة الروح والإندفاع وراء المادة، وقصرت جهودهم على المتع والرغبات، وأعرضت بهم عن المثل العليا. وإن إندفاع العالم إلى الإستمتاع قد شاع في أقوال المؤلفين والشعراء والخطباء والممثلين المتمادى في سبيل الدعاية للحياة المستهترة والإباحية، وقد بالغوا في مدح الحرية والتوسع فيها حتى أصبحت مرذولة مبغوضة كالسم الذي ينقلب داء بعد أن كان دواء، وإن المثل العليا حقيقة زاهية لا شك فيها، لأنها ضرورية للعالم وهي الوسيلة الوحيدة للقضاء على

الفلسفة المادية التي أعجب بها هواة اللذات، والباحثون عن مسرات الحياة بأنواعها، وإن النفوس البشرية لتضيع في سبيل هذه الملذات، وتفقد الثقة بالفضائل، وقد أجمعت أرقى العقول في سائر الأزمنة والأمكنة على أن غاية الإنسانية هي السلام والمحبة والعدل، ومن المحبة الأخوية نشأت فكرة الوطنية وهي فكرة إذا لم تفهم على حقيقتها جلبت الشقاء على جميع الأوطان.

١٢- إن الفوارق العميقة بين وجهة الحضارة الغربية ووجهة الحضارة الإسلامية تفرض على المسلمين أن يواجهوا دراسات الحضارة المطروحة في أفق الفكر الإسلامي بحذر شديد، لأنها تحاول خداعهم عن حقيقة مفهوم الحضارة الإسلامي: إن أخطر إنحرافات الحضارة الغربية في مفهومها هو ما يغلب عليها من إطلاق الشهوات وما تحمله من هوى في مواجهة شرعة الحق وما تؤمن به من إستعلاء على العناصر الملونة وهي تطرح في آفاق الأمم التي كانت موضع نفوذها بالإحتلال أو بالسيطرة الإقتصادية مفاهيم تستهدف تدمير قيمها وقواها المعنوية وإفساد شبابها وتبديد ثرواتها بالترف والإنحلال، لتظل الأمة الإسلامية عاجزة عن إمتلاك إرادتها، وإقامة منهجها الحق.

وقد جاء من دعاة الحضارة الغربية من يدعون إلى تقبل الحضارة الغربية خيرها وشرها، ما يحمد منها وما يعاب، وتلك دعوة باطلة مسمومة مردودة على قائليها، فالمسلمون لهم مقاييسهم في فهم الإقتباس والنقل من الحضارات والثقافات، وهم يرفضون هذه الدعوة إلى إحتوائهم والسيطرة عليهم، وتذويبهم في أتون العالمية والأممية، ويؤمنون بأخلاقية الحضارة. وقد جعل الإسلام للأخلاق المكان الأرفع من عنايته، ويعتبر مكارم الأخلاق غاية الدين الحق وثمرة لوسائله المختلفة، وقد عمد الإسلام إلى حياطة هذه الضوابط بتحريم الينابيع الثلاثة للشرور: الخمر والميسر والزنى تحريماً لا هوادة فيه: مع إيجابية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأباح الإسلام لكل إنسان أن يستعمل حقه الطبيعي في كل ما لا ينافي القانون العام ولا يجافي ناموس الأخلاق، ويقرر الإسلام أن العلم وحده لا يكفي لوضع حد لشرور العالم وآثامه، والعلم وحده لا يكفي للخلاص من الصعاب المحيطة به من كل جانب، وإن الحضارة يجب أن تقوم على المعنويات وتوفق بين العلم والروح كما تلائم بين

العقل والقلب، والحياة لا تكون آمنة يسودها رحمة وسلام، إذا إعتلى العلم هذه الأوضاع. يقول الدكتور قدري حافظ طوقان:

لقد إستغل العلماء العلم بعيداً عن قوى الروح والقلب، فأعلوا من شأن العقل والعلم علواً كبيراً وحكموا العقل في القلب كما حكموا العلم في الدين فنتج عن ذلك ما نراه من فوضى خلقية وحروب طاحنة رهيبة فاستأسدت الغرائز وأسرفت المطامع، فإذا إله العلم يتجه نحو التدمير والتخريب والفتك والتقتيل حتى أصبحت القوة مقياس تقدم الأمم وعظمتها.

والمسلمون لا يقبلون تغريب الحضارة بحجة غلبة الغرب وسلطانه في العصر الحديث، فإن هذا الغلب هو مرحلة مؤقتة لن تستمر، لأنها لا تستمد وجودها من الحق، ولأنها تخالف الفطرة وتعارض سنن الكون والحضارات، لذلك فإنها لن تلبث أن تسقط وهي تمر الآن بمرحلة الأزمة، ولقد أشار كثير من الباحثين إلى هذا المعنى «لو أخذنا بمعيار الغلبة في تقويم الحضارات لإختلت موازين القيم لأننا سنحكم بالفضل لكل غالب مهما كانت حضارته، وقد رأينا شعوباً مغلوبة حكم لها العلماء والمؤرخون بالفضل على الأمم الغالبة، كذلك فإن الحضارات الإنسانية لا تقاس بالتقدم الحربي والعسكري، وإنما تقاس بما تضيفه إلى البشرية من قيم التقدم والرقي ولن ينخدع المسلمون بما فرضه الإستعمار من قيم هذه الحضارة.

وإن أبرز وجوه التعارض بين هذا المفهوم الذي يدعى إليه المسلمون والعرب وبين مفهومهم الأصيل، إن وجهة النظر الوافدة تستمد منطلقها من نظرة مادية خالصة لا يعرفها الفكر الإسلامي الذي يربط بين الروح والمادة والعقل والقلب في إطار مفهوم جامع ومنظور متكامل، هو في ذاته دين ومنهج حياة ونظام مجتمع، ومن ثم فإن الدعوة إلى نقل الأمة الإسلامية إلى الحضارة الغربية عن طريق الإنتاج العلمي من الغرب هي دعوة ومضللة على العالم الإسلامي تيسير وسائل نقل التكنولوجيا وأساليب التقدم في مجالات الزراعة والصناعة والكشف والبحث في أعماق المحيطات، وتفجير الصخور وإستخراج الثروات المدفونة، هذه الدعوة يجب أن تكون حرة وغير مرتبطة بأي دعوة

أخرى إلى نقل أسلوب العيش الغربي بما تستهدف القضاء على الضوابط الأخلاقية والدينية والأدبية، وهي القيم التي قام عليها المجتمع الإسلامي في عقائده وعاداته وحياته الإجتماعية.

إن حاجة المسلمين اليوم هي حاجتهم إلى العلم التجريبي والتكنولوجيا ولهم بعد ذلك أسلوب عيشهم ومنطلق حركة هذا العلم في إطار قيمهم ومفهومهم الذي يقوم على بناء المجتمع الرباني الخالص المحرر من العبودية والعنصرية والإستغلال.

الباب الثالث

الدراسات الثقافية والأدبية

أولا - مقدمة الثقافة
ثانيا - مقدمة اللغة
ثالثا - مقدمة الأدب



الفصل الاول

مقدمات الثقافة

تواجه الثقافة العربية التي هي نتاج الفكر الإسلامي في العصر الحديث تحديات خطيرة تستهدف احتوائها والسيطرة عليها وتعمل هذه التحديات في مجالات الصحافة والكتاب والإذاعة والصور المتحركة والمسرح وهي تستهدف:

(أولا) انتزاع المسلمين والعرب من جذورهم وفصلهم عن ماضيهم، وذلك بالدعوة الملحة الصاخبة إلى مخاصمة التراث والماضي والجذور. تقوم هذه الحملة على اتهام الماضي واحتقاره وإثارة الشبهات حوله والدعوة إلى التخلي عنه نهائياً وهو ما لم تفعله الثقافة الغربية التي لم تجد سبيلا إلى بعث النهضة إلا بإحياء التراث الهليني القديم وإعادة صياغته واعتماده اساساً عميقاً لكل ما وصلت إليه من تطور وحركة.

ولكن النفوذ الاستعماري لا يؤمن بالمنهج العلمي المجرد من الهوى فيتعامل مع تراثه بإيمان وقداسة ويعتبره مصدراً رئيسياً لنهضته بينما يحاول في التعامل معنا اتهام تراثنا وإثارة الشبهات حوله ودعوتنا إلى إهماله والتحرر منه.

(ثانياً) إثارة الدعوى القائمة بأن الثقافة إنسانية ولذلك فليس هناك ضرورة لقيام ثقافات قومية والقول بأن العالم كله يجري نحو الوحدة الفكرية العالمية وتلك هي اخطر دعوات التغريب والغزو الثقافي.

والحق ان قيم الثقافة العربية تختلف اختلافاً واضحاً عن قيم الثقافات الغربية فهي تستمد جذورها من القرآن واللغة العربية والإسلام والتاريخ العربي الإسلامي والتراث كما تستمد من الذاتية العربية الواضحة المزاج النفسي والعقلي.

وكذلك قيم الثقافات الغربية ذات الطابع الخاص المختلف بل المتباين أحياناً عن قيم الثقافة العربية، هذه القيم التي قامت على أسس مستمدة من المجتمع الأدبي، وقد شكلتها عوامل تاريخية مختلفة تتمثل في ذلك اللقاء بين التراث اليوناني والقانون الروماني والديانة المسيحية، ثم تشكلت في ذلك التراث الذي وصف بأنه «إطار مسيحي ومضمون يوناني وشكل روماني» ثم كانت حركة لوثر وكالفن واستمدادها من الفكر الإسلامي ومحاولتها تحرير المسيحيين من نفوذ الكنيسة ثم ظهور الثورة الصناعية في أوربا مستمدة من المنهج العلمي التجريبي الإسلامي، ثم قيام الثورة الفرنسية، كل هذا قد خلق نزعات أدبية وفلسفية كونت عناصر الثقافة الغربية فكانت الفلسفة المادية وليدة هذا التطور.

في ضوء هذا كله تكونت للثقافات الغربية قيما ومفاهيم تختلف كل الاختلاف عن قيم ومفاهيم الثقافة العربية، فإذا قيل ان الثقافة «إنسانية» كان معنى هذا أن الثقافة الغربية صاحبة النفوذ الأقوى سياسياً وعسكرياً والمسيطرة والمحتلة للعالم العربي هي القادرة على ان تفرض نفوذها وتصهر في بوتقتها الثقافة العربية ولما كانت الثقافة العربية عميقة الجذور ذات تاريخ عريق وماض اصيل ولما كانت هذه الثقافة ممتدة لم تتوقف ولم تنفصل عن واقع الأمة العربية، فإنه من العسير عليها ان تنصهر في ثقافة اخرى وتذوب في بوتقتها.

(٢)

ومن هنا تسقط دعوى وحدة الثقافة العالمية، وتعجز كل المحاولات المضلة التي تذيعها الدراسات الأجنبية والتغريبية المنثورة هنا وهناك في المعاهد والجامعات والإرساليات من إمكان قيام ثقافة عالمية بدعوى ان اسس الثقافات واحد أو لأن الثقافات متقبلة للاقتباس والنقل بعضها من بعض، والحقيقة التي يجب ان توضع أمام شبابنا العربي والمسلم أن الثقافات قومية وذاتية وليست عالمية وأن لكل امة ثقافتها التى تستمدها من قيمها وعقيدتها.

ولا ريب ان هناك وجوه تباين واختلاف بين الثقافة العربية والثقافات

الغربية اهمها:

(أولا) لا ترى الثقافات الغربية أن «الدين» جزء اساسي من تكوين فكرها وثقافتها وترى ان المسيحية الشرقية كانت عارضاً من العوارض التي التقت بها وأصابتها بالانحراف لأنها نقلت إليها روح النسك الآسيوية، وأن الثقافة الغربية استطاعت امتصاص هذا الوافد وصهره في روحها الأساسية التي تدين للوثنية اليونانية وحضارة روما القديمة، بينا تؤمن الثقافة العربية بالدين جزءاً أساسياً لا ينفصل عن المجتمع.

(ثانياً) تؤمن الثقافة الغربية بأن محتواها العلمي والأدبي والفني والصناعي إنما يهدف إلى خدمة الإنسان الأوربي قبل غيره وعلى حساب غيره وليس إلى خدمة الإنسان بصفة عامة أو حيث هو، بينا تؤمن الثقافة العربية بالطابع الإنساني وترى ان قيمها لخدمة البشرية جميعا.

(ثالثا) تؤمن الثقافات الغربية بحلول للمشاكل على قاعدة القوة وأسلوب الميكافيلية التي تفصل فيه الأخلاق عن السياسة، وعلى قاعدة الغاية التي تبرر الواسطة، بينا تؤمن الثقافة العربية بالحلول الأخلاقية ولا تبرر الوسيلة عندها الغاية.

(رابعا) تقوم الثقافة الغربية على اساس انفصال الضمير عن العلم وسيادة المادة على الضمير بينا تؤمن الثقافة العربية بأن الضمير أساس العلم والحضارة.

(خامسا) الثقافات الغربية تتشكل في صورتين: صورة الفردية الرأسمالية وصورة الجماعية الماركسية وهما مذهبان يتنازعان ويتصارعان بينا تقوم الثقافة العربية استمداداً من الإسلام على أساس الجمع بين الفردية والجماعية في تناسق وتكامل وتوازن وامتزاج، وحيث يؤمن الغرب بقداسة الفرد والشخصية الإنسانية. يؤمن الفكر الماركسي بقداسة الجماعة ويرى الفرد ترسا في آلة هذا بينا نؤمن الثقافة العربية بالإنسان سيداً للكون تحت حكم الله وعضواً مؤثراً في الجماعة فهي لا تنكر مكانته كانسان ولا تنسى دوره في الجماعة.

(سادسا) تحاول بعض المذاهب في الثقافات الأوروبية إثبات ان الإنسان عبد نزواته وغرائزه الجنسية وأن العقل الباطن هو المسيطر الفعال في توجيه

الإنسان وبهذه النظريات أدخل الإنسان إلى حظيرة الحيوان، وهذه المفاهيم تتعارض مع مفاهيم الثقافة العربية التي ترى للانسان كرامة تعلو على المخلوقات جملة وترى لها سيادة تحت حكم الله ترفعه بالعقل وتكرمه بالإيمان.

(سابعا) تفصل مختلف مذاهب الثقافات العربية بين الروح والمادة، والعقل والقلب وبين الدين والحياة بينما تؤمن الثقافة العربية بالوحدة بين هذه العناصر والالتقاء والتوازن بينها كما تنكر الثقافات الغربية الغيبيات وتؤمن بمادة الحياة وبالمحسوس والملموس بينما تؤمن الثقافة العربية بأن هناك جانبا من الحياة لا يصل إليه الحس والنظر ولكنه يفهم بالعقل والإيمان.

(ثامنا) تعلي الثقافات الغربية من شأن الجنس وتحاول ان تجعل للآريين والبيض والغربيين استعلاءاً على العرب والملونين والشرقيين، وتحاول بهذا الإعلاء أن تجعل للاستعمار سيادة على الأمم التي وقعت تحت سيطرة الاحتلال الأجنبي. وفي هذا تختلف الثقافات الغربية عن الثقافة العربية التي ترى الناس سواسية كأسنان المشط وأنه لا فضل لعربي على اعجمي، ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل.

(تاسعا) تنظر الثقافات الغربية على الإسلام على انه «دين» مثل الأديان الأخرى اللاهوتية التي تقف عند العلاقة بين الله والإنسان، بينما تنظر الثقافة العربية إلى الإنسان نظرة اكثر عمقا وواقعية وحين تراه (ليس دينا فقط) ولكنه دين ونظام حياة وحضارة.

(عاشراً) تؤمن الثقافات الغربية بما يسمى سيادة اوروبا وسيادة الغرب، وان باقي الأجناس والقارات في الدرجة الثانية، وان هنا حقا مقدسا على البعض: أصحاب الحضارة في السيادة على الأجناس والأمم وحق تمدينها وهذا هو التفسير الفلسفي للوجود الاستعماري بينما تؤمن الثقافة العربية بأن الحضارات ليست استعماراً وسيطرة، ولكنها لقاء بين الأمم.

(حادي عشر) تبدأ الثقافة الغربية إلى إطلاق الحياة وتحريرها تحريراً كاملا من كل القيود وقد اصبحت هذه الإباحة طابع المجتمعات بالإضافة إلى الإلحاد الذي هو طابع الفكر ويستتبع ذلك تعرية كاملة للنفس الانسانية

وإعلاء جانب الغرائز والملذات وإطلاقها إلى آخر مدى. والعمل على كشف الجوانب الحيوانية والمادية والغريزية والجنسية وتبرير حريتها وتوجيه كافة القيم والمفاهيم لخدمة هذا الاتجاه.

وتختلف الثقافة العربية مع الثقافات الغربية في هذا المعنى وترى ان لكل حرية ضوابط، وأن المجتمعات لا تستطيع ان تخرج عن مقومات اساسية قائمة على الأخلاق، وترى أن في ذلك حماية للإنسان من الإنهيار والإنحلال وترى أن الإنسان القوي الصادق هو إنسان الثقافة العربية إن نظرة الثقافة العربية هي نظرة متفتحة منطلقة، ولكنها لا تطلق العنان للغرائز ولا تفتح الطريق إلى الملذات والشهوات، وهذه النظرة التي تؤكد للباحثين والفلاسفة الغربيين المنصفين جميعاً حاجة الإنسانية إليها اليوم في مواجهة ازمة القيم ونمو مجال الماديات مع تجاهل حاجة النفس الانسانية إلى الوازع والروح والأخلاقيات.

(٢)

فرض المستعمر فيما فرض على الأمة العربية بالدرجة الأولى ثقافته بأسلوب مسيطر عنيف لم يتح للثقافة العربية ان تحقق معه حريتها وانطلاقها في بناء مجتمعها من ناحية وفي قدرتها على الاختيار والاقتباس من الثقافات الغربية، ذلك ان النفوذ الاستعماري قد جعل من فرض النفوذ الثقافي أساساً لبقائه وعول عليه تعويلا اكبر من اهمية الاحتلال العسكري والسياسي إذ اعتبره وسيلته الأساسية لخلق أجيال تتقبله وترضى به. ولذلك فقد عمل منذ البدء على دعم مؤسسات تربوية وتعليمية عن طريق الإرساليات التبشيرية لدوام استمرار تخريج اجيال جديدة وفق مفاهيم تغالي من شأن الغرب وحضارته وبطولاته وتثير الشبهات حول العرب والإسلام وثقافتهم ولغتهم وتراثهم ومن خلال مؤسسات التعليم والصحافة والثقافة الغربية كان الحرص على صياغة عقولنا صياغة من شأنها ان تجعلنا تابعين او مستعبدين ومن خلال البقاء الاستعماري في العالم الإسلامي كله والبلاد العربية فرض المستعمر ثقافته بأساليب يغلب عليها القسر والاحتواء الغاصب والخداع والمغالطة والغموض واستعمال الأساليب العلمية على نحو منحرف بعيد عما توصل إليه من حقائق.

مع تعصب واضح وبعد عن التسامح او العدل، وذلك ان الثقافة الغربية قد ألفت أسلوب الوضوح واليسر والنظر المفتوح إلى الحق والرجوع عن الرأي إذا تبين انه باطل، ومن هنا نشأ ذلك الإحساس العميق بأن الثقافات الغربية لا تصدق مع إدعاءاتها بأن لها منهجاً علمياً خالصاً مجرداً، وتبين ان الهوى هو الذي يحكم وأن الهدف الاستعماري القائم من وراء البحث العلمي هو صاحب الرأي الأخير وأن خصومة الاستعمار للثقافة العربية إنما هي هدف أصيل يرمي إلى تدمير هذه الثقافة بحسبانها القوة الوحيدة القادرة على منح هذه الأمة قوتها وحيوتها في مواجهة الاستعمار والاحتلال ومقاومة الغزو على النحو الذي قاومت به كل غزو وجه إليها طوال تاريخها المليء بالصراع الذي يفرضه الغرب على الإسلام والعرب، وفي أكثر من معركة استطاعت الثقافة العربية استمداداً من اصالتها وقيمها الأساسية الصامدة ان تحفظ وجودها، دون ان تنصهر وكان أكبر معاركها مع التراث الهليني الإغريقي الوثني، الذي انصهرت فيه الثقافة المسيحية، من قبل اما الثقافة العربية فقد احتفظت باستقلاليتها وذاتيتها عن ان تذوب او تنصهر كانت قدرة الثقافة العربية في انها اخذت ورفضت ثم صهرت ما اخذت وادخلته في إطارها التوحيدي. ومن الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة العربية أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها وباستحياء قيمها وان الثقافات الغربية مهما بلغت من قوة فإنها لا تستطيع ان تنضج العقلية العربية التي تختلف في مقوماتها النفسية والعقلية عن مقومات العقلية الغربية وهي تستطيع أن تستهدي بأساليب الفكر الغربي ومناهجه دون جوهره وقيمه وبغير أن تترك له ان يسيطر عليها او يحتويها، والمعروف ان الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد ان تحرر من قيود الوثينة وامتص مفاهيم الفكر الإسلامي وهي قيم الحرية والعدل والقوة التي اخرجته من الأديرة والرهبانية والانعزال عن الحياة. لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي العامل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفض عن نفسه قيود الجمود، فلما نجحت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الإسلامي واقامت حضارتها عادت تحت ضغط قوى مؤثرة هدفها السيطرة عليه وتدميره، وهي القوى التي دفعتها إلى التماس قيم اليونان

والإغريق الوثنية المادية واستعادة طبيعتها القديمة التي لم يكن الدين جزء من تكوينها وبذلك وصلت إلى التحرر الكامل من قيم الدين والأخلاق.

فهي ترى «التقدم» قائماً على المفهوم المادي وحده، بينما ترى الثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامي ان الرقي المادي والرقي الروحي هما شقين لحقيقة واحدة لا يعارض احدهما الآخر، فهما وجهان من الحياة الإنسانية فهي تقبل بوضوح إمكان الرقي المادي للإنسانية في مجموعها لا لجنس منها دون جنس أو أمة دون امة اخرى، ولا ترى ما تراه الثقافة الغربية من سيادة الجنس الأبيض او سيطرته او تميزه بالنفوذ والسلطان على غيره من الأجناس، وقد اخذ الفكر الغربي هذه النظرية من التراث الروماني الذي كان يرى ان روما وحدها هي صاحبة الامتياز والسيادة وان كل ما حولها عبيد، اما الثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامي فقد جعلت إطارها: «إن اكرمكم عند الله أتقاكم».

ولقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والغزو الثقافي انه لا فرق بين العقل العربي والعقل الغربي، وان العرب والمصريين غربيون بالفكر نتيجة لارتباطهم بالثقافة اليونانية القديمة، أو أنهم تجمعهم والعرب وحدة ثقافة البحر الابيض المتوسط وهي وحدة وهمية غير صحيحة او تشابه في الأجسام والجماجم والرؤس او إلى غير ذلك من الإدعاءات التي رددها دعاة التغريب في محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافات الغربية وبين المزاج النفسي الذي كونته جذور اساسية مستمدة من الإسلام في الأمة العربية ومن الوثنية الإغريقية في الغرب.

ولقد رددت هذه المؤسسات القول بأن الثقافة عالمية، وأكدت كل المراجعات الأصيلة ان العلم عالمي والمعرفة عالمية، ولكن الثقافة قومية لأنها تستمد قيمها من جذور الأمة ولغتها ودينها وتاريخها، ولذلك فهي لا تلتقي بها إلا لقاء الإختيار. تأخذ وتترك وفق قاعدتها، ولقد كانت الثقافة العربية متفتحة على الثقافات العالمية والإنسانية دوماً، ولكنها احتفظت دائماً بمقوماتها وذاتيتها ومزاجها النفسي الخاص.

وإذا كان من حقنا النقل والاقتباس فإن عليناردوماً ان نحتفظ بقيم الأساس نبني عليها ونتحاكم عليها، وأن الحاضر هو امتداد الماضي ومقدمات المستقبل فلا انفصال بين الماضي والحاضر والمستقبل، إلا من حيث مراحل النمو والاستمرار والتطور، ومن هنا فقد اخفقت كل دعوة إلى الإنفصال عن الماضي أو امتهان التراث، فقد كانت معرفة الماضي ضرورية لبناء الحاضر.

ومن الملامح الواضحة للتغريب انه يقود حركة لإخراج الوطنيين من قيمهم وثقافتهم ويدفع أمامهم موجات تتلوها موجات من الإقليمية واخطار التحلل والإلحاد ثم لا يلبث ان يحصى عليهم هزيمتهم امام غزوه لهم.

وواضح ان هدف الغزو الفكري هو مسخ شخصية الأمة ومنابع الأصالة والإبداع منها حتى يتوقف هذا النمو، وذلك عن طريق إشعار المواطنين بالتخلف.

وقد عمدت قوى التبشير والتغريب والإرساليات التبشيرية إلى هدف واضح هو «تحريف المقومات العلمية والحضارية» حيث كتب الكثيرون صفحات زائفة مضللة عن التاريخ العربي والحضارة العربية الإسلامية محاولين توجيه البحث توجيهاً استعمارياً فأنكروا على علماء المسلمين والعرب القدامى (الأصالة الفكرة) واعتبروا ان كل ما قاموا به هو ترجمات من علوم الحضارات القديمة، وكان الهدف هو إسقاط مرحلة هامة من مراحل التطور الحضاري الإنساني وذلك بإغفال شأن الحضارة الإسلامية صاحبة الفضل على نهضة أوروبا في مطالع العصور الحديثة. ثم تسلل العلماء الأوروبيون للبحث عن العاميات ولبسوا ملابس التجار والدبلوماسيين والمبشرين، وصاروا يعملون بشتى الوسائل لإثارة العجز في نفوس المواطنين، ثم مضى الهدف إلى خلق «تبعية غربية» وحملت لواء هذا الهدف معاهد التعليم في البلاد العربية التي عمدت إلى تقدم التجارب التي من شأنها الإبقاء على تبعية المتعلمين للمراكز الاستعمارية في اوروبا ونشر المعارف التي تجعل اصحابها حيارى في خضم الحياة.

ومن أخطر مخططات التبعية هي ان يحتقر المواطنون لغتهم القومية

وإعلاء لغة المستعمر ثم الدفاع عن لغة المستعمر على حساب اللغة القومية واتصل هذا بعمل آخر هو التفتيت رغبة في القضاء على قوة الأمة في وحدتها وتضامنها بحسبان ان سلاح التفتيت اخطر سلاح شهره اعداء العرب والمسلمين، ولقد حرص التغريب على البحث عن اصول المجتمعات قبل أن يوحدها الإسلام، ثم اندفع الاستعمار إلى تمزيق هذه المجتمعات على أساس الطوائف الدينية والعنصرية فاحيا الاستعمار: الفرعونية والفينيقية والبربرية وخلق الوطنيات الضعيفة ليحول دون تضامن او وحدة المسلمين وأشاع استخدام الأسماء المحلية كالمصرية واللبنانية فوقفت هذه الوطنيات الضيقة في وجه الاستعمار منفردة.

ثم كان عمل الاستعمار هو تقديم قشور الحضارة وجوانبها غير الإبداعية والأصيلة، وحجب جوانب القوة عن العرب والمسلمين، ثم قام هؤلاء الدعاة بالإغراء إلى هذه الجوانب الإنحلالية من الحضارة، وكان السخط دائماً منصباً على كل حركة يراد بها إيقاظ البلاد عن طريق الفكر الأصيل والمحافظة على الرباط الأساسي وهو الإسلام واللغة العربية، وعمد الفكر الغربي إلى ابعاد الفكر الإسلامي والثقافة العربية عن مجال الحياة ومناهج التربية.

ومن هنا نشأت تلك الأزمة حيث وضع النفوذ الاستعماري الثقافة العربية في مجال التبعية والولاء الغربي وسلط عليها تلك القوى الضخمة من التبشير والتغريب والشعوبية، فالنظرة إلى الإسلام التي تحملها الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية هي نظرة بعيدة كل البعد عن واقعنا. وأن تلك الأزمة بين العلم والدين هي في الواقع ازمة غربية صرفة ولم تتعرض الثقافة العربية لشيء منها أساساً على اعتبار ان الفكر الإسلامي وهو مصدر الثقافة العربية هو مبدع المذهب العلمي التجريبي الحديث.

ولقد كانت للغرب ظروف خاصة صدر عنها ذلك الصراع بين الدين والعلم نتيجة لما التبس بالمسيحية الغربية من انحراف عن طبيعتها ومن وثنية ورهبانية وتابعية الكنيسة للأمراء والإقطاع. ومن هنا كان موقف الفكر الغربي من الدين بصفة عامة استمداداً من تلك التحديات- موقف الخصومة والهجوم والنقد اللاذع فإذا نقل التغريب والغزو الثقافي هذه المعركة إلى

ساحة الثقافة العربية كان الأمر غريباً كل الغرابة مختلفاً كل الاختلاف للفوارق البعيدة بين الإسلام وبين الأديان الأخرى، وبين مفهوم الدين نفسه وبين مفهوم الإسلام باعتباره ليس ديناً فحسب، ولكنه دين ومنهج حياة وأبعد هذه الفوارق أن الإسلام هو الذي صاغ التيار العلمي الإسلامي الذي بنت عليه الحضارة الحديثة امجادها، بينا واجه العلم في اوروبا موقفاً مغايراً.

وكذلك قذف الفكر الغربي الثقافة العربية بدعوات متعددة منها المذهب الطبيعي والمادية الجدلية والتفسير المادي. وجرت المحاولات لعرض مفهوم غربي للقومية في محاولة لإقامة اسوار حصينة من العنصرية والعداء المتصل بالأجناس والدماء والشعوب ما بين العرب والشعوب الإسلامية التي يجمعها بها تاريخ طويل وفكر اصيل وقيم اساسية في مجال النفس والعقل والذوق لا سبيل إلى انفصام عروته، وكانت النظرة الغربية لهذه الدعوة التي حملتها إلى الثقافة العربية تتمثل في ذلك الصراع بين القوميات الغربية.

والثقافة العربية لا تنكر حق الشعوب في بناء كيانها ولكنها لا تجعل من هذا البناء مصدر خصومة ونزاعاً بين القوميات خاصة وأن الشعوب الإسلامية كلها تربطها وحدة فكر وتاريخ وتراث ومقومات اساسية واحدة.

ومن ذلك ايضاً محاولة تفريغ مفاهيم العلم والسياسة والاجتماع والاقتصاد من الطابع الأخلاقي الأصيل الجذور في الثقافة العربية.

الفصل الثاني

مقدمات اللغة

لما كانت حركة التغريب الموالية للإستعمار والنفوذ الأجنبي تستهدف تمزيق وحدة المسلمين والعرب،فقد كان التركيز على اللغة عاملا هاماً. وقد جرى هذا التركيز بوسائل متعددة وأساليب كثيرة فقد عمدت القوى الاستعمارية إلى إيقاف نمو اللغة العربية في البلاد الإسلامية، وخاصة في أفريقيا، وجنوب شرق أسيا، وغلبت اللغات الغربية والإقليمية كما فعلت في مصر وسوريا والسودان والمغرب جميعاً، حيث غلبت لغة المحتل وسيطرت على التعليم الثقافي ولونت الفكر والثقافات والعقليات بآثارها التي حملت الولاء للغرب، ومن ناحية أخرى شجع الاستعمار العاميات في البلاد الغربية، وحاول كثير من المستشرقين والمبشرين خلق سناد تاريخي من التراث كالأغاني والأمثال لتعزيز دعوى العاميات والإقليميات، وجرى في ذلك شوطاً طويلا.

وكان الدعاة المتصدرون يحملون لواءاً براقاً يطلق عليه اسم «تمصير اللغة» كما فعل أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، كما كانت الدعوة إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية وهي الدعوة التي تنبأها عبد العزيز فهمي وسلامة موسى، ولم تكن غريبة على مختلف أجزاء البلاد العربية، وفي لبنان جرى التركيز على العامية اللبنانية وكتابتها بالحروف اللاتينية، ومضى سعيد عقل وغيره من دعاة الإقليمية الضيقة شوطاً طويلا في سبيل عزل لبنان عن الفكر الإسلامي والثقافة العربية. وامتدت الأبحاث إلى محيط له طابع علمي زائف، وذلك بالحديث عن مقدرة اللغة العربية على مجاراة العصر واحتواء المصطلحات الحديثة ومحاولة وصفها بالعجز عن ذلك، والمطالبة بإدخال المصطلحات الأجنبية بأعيانها دون تعريبها.

وقد تبين أن الهدف من هذه المؤامرة هي:

(أولا) إيقاف اللغة العربية عن النمو في المناطق الإسلامية التي هي لغة الفكر والثقافة والعبادة لألف مليون من المسلمين ومائة مليون من العرب.

(ثانياً) خلق لغة وسطى بين العامية والفصحى، وذلك لإنزال مستوى الثقافة العامة إليها، وعزل اللسان العربي والثقافة عن مستوى القرآن الكريم من الفصاحة، ولها وراء ذلك هدف خطير، هو إقصاء القرآن عن اللغة وعزل البلاد العربية وتفتيت وحدتها، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل لقد دخلت أخطار العامية وسمومها إلى مجامع اللغة العربية التي كان إنشاؤها بمثابة مقاومة لأخطار هذه الحملة فقد تبنت بعض المجامع تعديل مناهج النحو وتبديل الخط العربي، وما يسمى تطوير قواعد الصرف والبلاغة وهي محاولات استهدفت هدم اللغة العربية على المدى البعيد، من خلال حصونها الأساسية، وتجري هذه المحاولات على نهج الأبحاث الغربية التي تنقل نقلا دون تقدير الفوارق البعيدة بين لغة ولغة وبين لغات الغرب كلغات مستحدثة لا تزيد أعمارها عن أربعمائة عام، وبين اللغة العربية التي تبلغ خمسة عشر قرناً من الزمان، وقد أغمضت هذه الدعوة الطرف عن عامل هام وخطير في محاولات التطور واستجابتها بالنسبة إلى اللغة العربية وهو القرآن الكريم الجامع لأصول هذه اللغة والحافظ لها، ذلك أن اللغة العربية ليست ملك العرب وحدهم ليتصرفوا فيها على هذا النحو أو غيره، ولكنها ملك لأصحاب الفكر الإسلامي أنفسهم.

(٢)

أخطر المحاولات التي تجري عن طريق الصحافة وكليات الآداب في العالم الإسلامي ومجامع اللغة، هي إعطاء العامية شرعية خطيرة، والدعوة إلى العامية هي دعوى تغريبية خالصة تهدف إلى هدم الوحدة الفكرية الإسلامية العربية، وقطع الصلات بين أجزاء العالم الإسلامي، وترمي أساساً إلى مقاومة لغة القرآن والقضاء عليها، وهي في مختلف صورها التي تقول بـ «تليين» اللغة العربية المستعصية، أو خلق لغة وسطى بين العامية والفصحى، إنما تهدف إلى

فصم عرى الصلات القائمة بين المسلمين والعرب من ناحية، وبين المسلمين والعرب والقرآن ومستواه البلاغي من ناحية أخرى، ولا شك أن اللغة العربية هي رابطة الوجود العربي وصمامه الأصيل فإذا انحلت هذه العقدة تبدد هذا الكيان، وكل المحاولات التي تهدف إلى إعلاء العامية ووصفها بأنها أكثر قدرة في الأداء، إنما هي محاولات استعمارية ضخمة تهاجم الإسلام والوجود العربي أيضاً.

وقد نفذت مخططات استعمارية وتغريبية خطيرة بشأن القضاء على اللغة العربية، وإعلاء العاميات في العالم العربي، وقد حملت هذه المخططات عناوين براقة خدعت البسطاء مثل القول: بأن اللغة ملك للأمة التي لها حق في أن تيسرها، وذلك قول قد يصدق على كل اللغات، ولكنه يحقق إخفافاً ذريعاً للعربية، ذلك أن العربية إنما هي لغة أمة للعرب، وهي في نفس الوقت لغة فكر للمسلمين جميعاً.

وبالنسبة للعرب فإن العربية الفصحى هي جامع هذه الأمة الوحيد، حيث لا سبيل إلى تفاهم المغربي مع المصري مع العراقي، إلا عن طريق الفصحى، وهي في نفس الوقت لغة فكر جامع للمسلمين جميعاً، تقوم عليه ثقافتهم ويقوم عليه فكرهم وتراثهم وعبادتهم، فهي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم قانون هذه الأمة الاسلامية ودستورها ونظامها الكامل في الإجتماع والسياسة والأخلاق والتربية والإقتصاد.

(٣)

وما تزال المؤامرة على اللغة العربية الفصحى مستمرة لم تتوقف: لها خيوطها المرتبطة بالاستعمار والاستشراق والتبشير والتغريب، ثم تضاعفت الدعوة إليها وتنوعت مرتبطة بالصهيونية والماركسية، وهي مؤامرة تلبس في بعض حلقاتها ومراحلها ثوب البحث العلمي. تحاول أن تدعي أنها تستهدف الخير والتقدم.

وقد كانت المؤامرة على اللغة العربية أساساً تستهدف الدعوة إلى العامية أو كتابة العربية بالحروف اللاتينية، وأخذت في بعض الأوقات الدعوة إلى

معارضة مفاهيم النحو أو نطق الكلمات، وجرب في خلال السنوات الطويلة المتدة منذ حمل لواءها المبشر الانجليزي وليم ويلكوكر في مراحل متعددة، وانتقلت من مصر إلى المغرب إلى الشام ولبنان، واستطاعت أن تجد لها دعاة ممن يكتبون بالعربية، خلفوا أولئك الأجانب الذين حملوا اللواء أول الأمر.

والذين ينظرون اليوم في (مشروع العربية الأساسية) الذي تقدمت به بعض الهيئات الأجنبية في حزيران ١٩٧٣ في مؤتمر برمانا، ومنذ أن ارتفعت صيحة الدكتور عمر فروح بالكشف عنه وإذاعته، واهتمت الجهات المختصة به حتى أصدرت إحدى الهيئات الإسلامية وهي مجمع البحوث بالأزهر تحذيرها الخطير، أقول إن الذين ينظرون في هذا المشروع اليوم يجدونه مرتبطا كل الارتباط بما أعلنه اللورد دوفرين في تقريره الذي وضعه عام ١٨٨٢ بعد الاحتلال البريطاني لمصر حين دعا إلى معارضة اللغة الفصحى: لغة القرآن وتشجيع لهجة مصر العامية واعتبارها حجر الزاوية في بناء منهج الثقافة والتعليم والتربية في مصر، وحين قال في تقريره بالحرف الواحد:

« إن أمل التقدم ضعيف في مصر طالما أن العامة تتعلم اللغة الفصيحة العربية- لغة القرآن- كما هي في الوقت الحاضر ».

ثم لم يلبث المبشر وليم ويلكوكس الذي يعمل مهندساً في الحملة الاستعمارية على مصر، أن دعا في خطابه المشهور ١٨٩٣ بنادي الأزبكية إلى نشر اللهجة العامية والتأليف بها، وقد أطلق على خطبته إسماً خطيراً هو:

لماذا لا توجد قوة الاختراع عند المصريين!!

وكانت إجابته بالطبع: إن السر في ذلك هو اللغة العربية الفصحى، وإن سبيل إيجاد قوة الاختراع هو اتخاذ العامية بديلا. وتوالت المحاولات الماكرة اللئيمةالتي كانت تستهدف أمراً واحداً هو عزل المسلمين عن بيان القرآن وعن أسلوبه، وشق وحدة اللسان والكلمة باعلاء العاميات في مختلف أنحاء البلاد الإسلامية حتى تنمو تلك العاميات وتصبح لغات منفصلة وعندئذ يصبح (القرآن) تراثاً يترجم ويقرأ عن طريق القواميس.

وهم يضعون تجربة اللغة اللاتينية بالنسبة للإنجيل في أوروبا كصورة

نموذجية للمحاولة ويجهلون مدى الفارق البعيد بين اللغتين، وينسون أن الانجيل لم ينزل باللغة اللاتينية أصلا، وإنما ترجم إليها.

٢- ولما عجزت خطة العامية قدمت خطة لكتابة العربية بالحروف اللاتينية، واستغلت المحافل الرسمية في تقديم عشرات من المشروعات كان أخطرها مشروع عبد العزيز فهمي باشا الذي قوبل بالسخط والنكير من جميع حماة اللغة العربية والذائدين عنها، وإن كان أتباع التغريب أمثال لطفي السيد وطه حسين عجزوا عن أن يعلنوا رأياً صريحاً قاطعاً، ذلك أن لطفي السيد نفسه كان من أوائل المصريين الذين حملوا لواء الدعوة إلى العامية بعد أن مهد لها: (ويلكوكس- ويلمور- دنلوب).

٣- ثم كانت هناك خطة ثالثة هي «اللغة الوسطى» وتلك دعوة حمل لوائها فريد أبو حديد وتوفيق الحكيم وأمين الخولى، وهي محاولة ماكرة لفصل اللغة العربية الفصحى عن لغة الكلام ولغة الكتابة، بإعلاء اللهجات واعتماد اللغة الصحفية لغة أساسية، فلا هي عامية ولا هي فصحى، ولكنها تنزل درجة عن الفصحى لتفصلها عن بيان القرآن، ولتكون مقدمة لمرحلة أخرى تصل بها إلى العامية.

٤- وجاءت بعد ذلك محاولة خطيرة تولاها وتصدى لها الدكتور طه حسين: هي تبديل الخط العربي وقواعد النحو باسم (تطوير اللغة) تحت اسم تهذيب أو تيسير أو إصلاح أو تجديد، وهي اسماء لبقة مرنة تخفى وراءها هدفاً خطيراً هو- كما عبر عنه الدكتور محمد محمد حسين: (التحلل من القوانين والأصول التي صانت اللغة خلال خمسة عشر قرناً أو يزيد) وهذه القوانين والأصول التي ضمنت لها القدرة على مطالعة آثار المسلمين والعرب خلال أربعة عشر قرناً.

فإذا ما تحققت هذه الخطة التي تسمى بالتطوير أو التهذيب وتحللنا من هذه الأصول والقوانين والقواعد التي صانت اللغة هذه القرون، كانت النتيجة هي تحقيق الهدف. في تبلبل الألسنة بين المصري والشامي والمغربي وما بين الإيطالي والإسباني، وتصبح قراءة القرآن والتراث الإسلامي متعذرة على

غير المتخصصين من دارسي الآثار ومفسري الطلاسم، وعندئذ تصبح وحدة العرب مقدمة لوحدة المسلمين عمل باطل.

يقول الدكتور محمد محمد حسين: ليس الخطر في الدعوة إلى العامية ولا في إبطال الدعوة إلى الحروف اللاتينية ولا إلى إبطال النحو وقواعد الإعراب وإسقاطها، وإنما الخطر في هؤلاء العتاة الذين يعرفون كيف يخدعون الصيد بإخفاء الشراك. إن الخطر الحقيقي هو في الدعوات التي يتولاها حينا الهدامون ممن يخفون أغراضهم الخطيرة وبضمونها في أحب الصور إلى الناس ولا يطمعون في كسب عاجل ولا يطلبون انقلاباً كاملا سريعاً.

إن الخطر الحقيقي هو في قبول (مبدأ التطوير) نفسه لأن التسليم به والأخذ فيه لا ينتهي إلى حد معين أو مدى معروف يقف عنده المتطورون ولا ريب أن التزحزح عن الحق كالتفريط في العرض.

٥- وكانت هناك لا تزال خطة أخرى: وهذه الخطط كلها تعمل في داخل المؤسسات: مؤسسات اللغة والتعليم، تلك هي بدعة إصلاح اللغة، وقد ظن الكثير من البسطاء أن المسألة يراد بها سهولة الأداء، فالمصطلح خادع وماكر وسيىء النية أيضاً. وقد كشف هذه المؤامرة الدكتور على العناني حين قال:

إن الإصلاح في الألفاظ والتراكيب والأساليب لا يكون إلا بتغيير قواعد أبنية اللغة وهي (الصرف) وتحوير ضوابط إعرابها والأحوال العارضة على الألفاظ باختلاف الوضع في الجملة وهو (النحو) وتبديل الوضع اللفظي في المفرد والمركب من حيث الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية، وهو البيان، وبتغيير وإهمال ضوابط الفصاحة والبلاغة وهي (المعاني) ومعنى إصلاح قواعد الصرف انتقالا من الصعب إلى السهل، إنما يعني أن نهدم علم الصرف من أساسه وننسخه نسخاً تاماً لتعدد قواعده وتنوع ضوابطه، وبعد أن يتم الهدم يبني المصلحون على أنقاضه صرفاً جديداً محدود القواعد قليل التنويع. خفيفاً على العقل والفكر، سهلاً على الذهن والفهم، وكذلك الأمر في إصلاح قواعد النحو، وإصلاح علوم البلاغة. وبهذا يكون معنى الإصلاح في اللغة: نسخ العقلية العربية وما فيها من ثقافة نظرية وعملية، وذلك أن الإصلاح هو

التغيير، والتغيير يعني الإزالة والوضع.

ويقول الدكتور العناني أن تغيير قواعد اللغة العربية صرفاً ونحواً بالوضع فقط أو بالوضع والإزالة معناه إحداث لغة جديدة بقواعد جديدة، وهذه اللغة العربية الجديدة إن صح اتصالها بالعربية الحالية المدونة اتصال اللهجة بالأم فإنها تبعد عنها شيئاً فشيئاً حتى تختفي معالم الصلات بينهما أو تكاد. وعندئذ تكون اللغة العربية الحالية من اللغات الميتة.

ونقول إن هذا هو ما يحلم به سعيد عقل وأنيس فريحة ولويس عوض وما كان يتمناه: سلامة موسى والخوري مارون غصن وطه حسين ولطفي السيد، ومعنى هذا أن يصبح تراث العربية البالغ عشرات الآلاف من الكتب في مختلف مجالات الشريعة الإسلامية والأدب والحضارة والفكر والفن، عبارة عن توابيت في دار الآثار والمتاحف.

ويقول الدكتور علي العناني: إن قواعد اللغة العربية وضعت طبقاً لنصوص القرآن والحديث والمسموع عن العرب، فالتغيير في هذه القواعد هجر للقرآن والحديث.

لك فإن الدين الإسلامي وهو عقيدة وشريعة، قد استنبطت أحكامه فيما يختص بالعقيدة والتشريع في العبادات والمعاملات من الكتاب والسنة، وعمل الرسول والقياس والاجتهاد، وكل هذه الأركان والينابيع لا يمكن أن يستنبط منها حكم إلا بوساطة مبادىء خاصة وقوانين معروفة بعلم الأصول وأساس هذه المبادىء والقوانين الراسخة أو دعائم علم الأصول إنما هي فهم لغة العرب، لغة القرآن والرسول بما وضع لها من القواعد النحوية والصرفية وضوابط علوم البلاغة، وإذا أصلحت هذه القواعد بالإزالة والوضع انهدم علم الأصول وتداعت دعائمه، وإذا انهدم الأساس وتداعت الدعائم، انهدم أيضاً ما يرتكز عليها، وهذا هو العلم، وإذا وصل هذا العلم الأساسي في استنباط أحكام العقيدة ومسائل الشريعة إلى التداعي، تداعت معه أيضاً طريقة الاستنباط وفهم ما استنبط ودون بالفعل، وضاعت العقيدة واحتجبت الشريعة وعدنا إلى الجاهلية الأولى.

٦- هذه هي خلفية الصورة البراقة التي نراها اليوم يحدوها مجموعة من أعداء الإسلام واللغة العربية ويدافعون عنها وينقلونها من ثوب إلى ثوب ومن أسلوب إلى أسلوب كلما انكشف لهم جانب أعادوا تشكيلها في صورة أخرى، وهم الآن على أبواب التعليم وهي خطوة خطيرة إذا سمح بها داعين عليها، ومن هنا نجد عبارة الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر واضحة في معارضة المشروع حين يقول:

إن هذا المشروع واضح الهدف في هدم معالم اللغة العربية وتبعاً لذلك البعد بها وأهلها عن القرآن الكريم، ثم ما ينتج عن ذلك من مساس بالإسلام وأصوله، كما هي مصونة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم. ذلك إلى إيجاد الهوة الواسعة بين ما تؤول إليه اللغة (لا قدر الله) وما احتوته من تراث في صورتها السليمة يمتد عبر أربعة عشر قرنا في نحو أربعة عشر إقليما.

ومن هنا فإن مشروع العربية الإسلامية شأنه شأن المشروعات المتعددة التي سبقته، بمثابة خطر داهم على اللغة العربية والعلوم الإسلامية، من شأنه أن يقطع صلة المسلم بالقرآن الكريم، والسنة النبوية والتراث الفقهي الذي يعتمد فيما يعتمد عليه، ودلالة المفهوم والمنطوق وأساليب القصر والتقديم والتأخير، وما إلى ذلك مما لا يتحقق في لغة أساسها العامية، بل إنه يقطع صلة المسلم بالتراث العلمي الإسلامي بصفة شاملة.

وهكذا تمر اللغة العربية في المحافل الرسمية، ومن خلال المجامع اللغوية والجامعات بمؤامرات جديدة، وتجد بعض رجال هذه المجامع يؤمنون بما يؤمن به هؤلاء المستشرقون ويدافعون عنه، وخاصة في محاولة تطبيق علم اللغات الحديث على اللغة العربية، وهو علم قامت نظرياته ومستخلصاته على أساس دراسة واسعة للغات الأوروبية، وهذه اللغات لها تاريخ وتحديات وطريق. أما تاريخها فإنها مشتقة من اللغة اللاتينية ولغات أخرى، وقد كانت في أول أمرها لهجات عامية، ثم استقلت بنفسها تحت تأثير عوامل كثيرة، أما التحديات فإن ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية الأوروبية جعل الموقف جد مختلف بينها وبين العربية. أما الطريق فهو أن اللغة العربية ارتبطت بكتاب منزل أعطاها وحماها، وجعلها ليست لغة العرب وحدهم وإنما لغة الثقافة الإسلامية بعامة.

ومن هنا فإن محاولة القول الذي تردد كثيرا على ألسنة: طه حسين وسلامة موسى ولطفي السيد، وما يزال يتردد على ألسنة بعض من يتولون أمر اللغة، بأن اللغة العربية لغتنا ونحن أصحابها، ولنا حق التصرف فيها، هو قول باطل وغير صحيح ومردود، ويرده واقع التاريخ ومنطق البحث العلمي. وربما كان قولا صحيحاً بالنسبة للغات الأوروبية أما بالنسبة للغة العربية فإن الأمر جد مختلف، ذلك أن اللغة العربية منذ أن نزل التنزيل بها، فقد أعطاها أبعاداً تختلف، وواقعا خاصاً. فاللغة العربية منذ ارتبطت بالقرآن الكريم أصبحت ليست لغة أمة هي العرب فحسب، بل هي لغة فكر وعقيدة ودين وثقافة المسلمين جميعاً، الذين يبلغ تعدادهم الآن ألف مليون.

ومن هنا فإن ارتباطها بالقرآن هو وحده الذي حماها من أن تتحول لهجاتها إلى لغات مستقلة وأن يقرأ تراثها بقاموس، وسيظل الترابط بين المسلمين ولغة الضاد والفصحى: لغة القرآن، قائماً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

(٤)

ولم يقف الخطر الذي واجه اللغة العربية عند حد محاولات هدمها من الداخل بل امتد إلى محاصرتها عن النمو والامتداد مع الإسلام في الأقطار التي وصل إليها.

ولقد كانت أكبر خطط الإستعمار منذ طوق العالم الإسلامي وسيطر عليه: إيقاف اللغة العربية عن النمو حتى لا تساير الإسلام في حركة توسعه وكان ذلك من أخطر التحديات وأضخم المحاذير التي واجهت حركة الإسلام النامية القوية المندفعة إلى الأمام في محاور متعددة، إلى قلب أفريقيا وإلى جنوب شرق آسيا وإلى الغرب، وما تزال تلك من أكبر القضايا الجديرة بالعناية والبحث لإزالة العوائق التي تقف في طريق تكامل النمو الإسلامي: ديناً ولغة، ذلك أن هذا الدين كتابه القرآن ولغته العربية وأن أي نمو له بغير نمو هذه اللغة معه من شأنه أن يقلل من أصالته وعمقه، ولقد شهد التاريخ كيف سيطرت اللغتين: الفرنسية والانجليزية على مختلف الأقطار الإفريقية

والآسيوية التي احتلها الاستعمار الغربي كما سيطرت اللغة الهولندية على أجزاء كبيرة من الملايو.

وفي العالم العربي سيطرت اللغتين الأجنبيتين وأوقفنا نمو اللغة العربية أيضاً في بلادنا، غير أن إنكسار الموجة الاستعمارية والتغريبية في السنوات الأخيرة قد جدد الأمل في العودة إلى الخط الطبيعي الجامع بين الاسلام واللغة العربية بحيث تصبح العربية الفصحى هي لغة المسلمين في كل مكان بعد لغتهم القومية لأنها لغة الفكر والثقافة والعقيدة، ولأنها اللغة الأولى في بناء الوحدة الإسلامية التي هي في أساسها وحدة فكر وعقيدة وثقافة، وقد حملت الباكستان لواء الدعوة إلى أن تكون العربية هي لغة الثقافة للمسلمين، وفي أكثر من قطر في أفريقيا وآسيا تتردد الدعوة إلى وجوب جعل العربية لغة ثانية في البلاد الإسلامية التي لا تتكلم العربية وأن في العالم الإسلامي حسبما أورده إحصاء أخير أكثر من ٣٥٠ مليوناً من المسلمين يكتبون الحروف العربية، وأن الحروف العربية قد انتشرت منذ جاء الإسلام وكتبت بها لغات إسلامية كثيرة منها الفارسية والأفغانية والكردية والمغولية والبربرية والسودانية والساحلية ولغة أهل الملايو واللغة التركية قبل عام ١٩٢٦ وذلك عدا أكثر من مائة مليون عربي يكتبون بالخط العربي.

وهذا هو وجه الخطورة والتحدي، فحيث تزحف اللغة العربية في قوة لتكون لغة الثقافة والعلم والعقيدة للعالم الإسلامي كله تجري المحاولات لضربها في مسقط رأسها، ولقد حجبها الإستعمار أكثر من ثلاثمائة عام عن النماء في مختلف أجزاء العالم الإسلامي، ولكنها تحطم السلاسل والقيود اليوم لتحقق رسالتها، ولا ريب أن الترابط بين الإسلام واللغة العربية هو ترابط جذري، وإن كانت الحوائل قد حالت دون استمرار الخطوة الواحدة، ولكن ما يتحقق الآن في أفريقيا بالذات من انتشار جماعات حفظ القرآن ونموها سيحقق العودة إلى الارتباط الطبيعي بين الإسلام وللغة العربية على نحو يؤهلها بعد وقت قصير إلى أن تكون لغة المسلمين في عالم الفكر والثقافة والعقيدة.

الفصل الثالث

مقدمات الأدب

واجه الأدب العربي حملة تغريبية في سبيل إخراجه عن خصائصه ومقوماته وتحكيم مناهج النقد الغربي فيه وسيطرتها عليه وبذلك جرى إبعاد أعظم فصوله وأبرع قيمه في ظل المقاييس الأوربية الوافدة وحجزه في دائرة شعر الغزل والمجون وآداب المحسنات اللغوية من بديع وجناس، وإدارة مضامينه وتاريخه وتطوره حول هذه الفنون وحدها بعد إبعاد الأدب الرصين الأصيل من كتابات الغزالي وابن تيمية وابن حزم وإبن القيم وعشرات غيرهم، ووصف هذه الآثار بأنها فقهاً أو فلسفة أو علماً. ولقد أدخلت حركة التغريب في مجال الأدب العربي عديداً من النظريات الوافدة والمفاهيم الدخيلة غير المحررة، بما يخالف طابع هذا الأدب وذاتيته ومزاجه النفسي، وكان أبرز هذه الدعوات الضالة (محاولة عزل الأدب عن الفكر الإسلامي جملة وإعطائه الحرية في خارج دائرته) وذلك بإسم المنهج الغربي الذي يسمح للأدب أن يقارف أساليب الكشف والإباحة دون أن يرى في ذلك حرجاً على قيم المجتمعات وهو ما يتعارض تماماً مع منهج الأدب العربي المستمد من الفكر الإسلامي أساساً وقد كانت نظرية (لا أخلاقية الأدب) من أخطر النظريات التي فرضت على الأدب العربي الحديث مستمدة من الأدب الأوربي ذي المصادر اليونانية الوثنية الإباحية، مما لا يتفق مع طبيعة النفس العربية وليس في مجتمعنا وبالتالي في أدبنا مثل صورة (تاييس) مثلاً في المتاجرة بالغرائز في ظل الرهبانية أو تمجيد الوثنية والأبيقورية واللاإرادية.

ومما أدخلته أساليب الأدب الغربي الوافدة وضع القرآن تحت سلطان النقد والقول في أساليبه بالضعف والقوة على النحو الذي عرفه الغرب بالنسبة للتوراة.

وقد فشل الدعاة إلى مثل هذا اللون، فقد كانت التوراة في نظر نقاد الأدب تراث شعبياً وهي بصورتها الموجودة الآن ليست الكتاب المنزل على موسى عليه السلام بينما القرآن ليس كذلك، بل هو النص الموثق المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي ليس هو بمثابة أدب كتبه قلم من أقلام البشر حتى يمكن أن يخضع لمناهج النقد ولقد كان الأدب العربي دائماً هادفاً واقعياً وأخلاقي النظرة وكان واضحاً في دلالته بعيداً عن الغموض أو الرمز أو التهويم فقد نشأ في آفاق مفتوحة، بعيداً عن الظلال والإحتواء والغيوم والعواصف التي لونت الآداب الأوربية بألوان الخيال والأساطير وأبعدتها عن الواقعية والوضوح الذي عرف به الأدب العربي.

ولقد سقطت مختلف النظريات التي حاولت أن تصور النفس العربية من خلال الكتب الزائفة التي كتبت تحت سلطان الشعوبية الفكرية التي أثارتها الباطنية الفارسية القديمة والمجوسية ومختلف فلسفات الهند واليونان، وسقطت دعوى المدعين في جعل أمثال ألف ليلة وليلة أو الأغاني أو الشعر المنسوب إلى عمر الخيام من مصادر النفس العربية أو المجتمع الإسلامي. كما سقطت فكرة عزل الأدب العربي عن الفكر الإسلامي أو محاكمته بعيداً عن الشمول والتكامل بحسبانه جزءاً من أجزاء هذا الفكر ينبع من مجموعة من القيم الأساسية ويتجاوب معها ولا ينفصل عنها أو ينحرف.

ولقد كان العلامة محمد أحمد الغمراوي من أبرز من تصدوا لمثل هذه النظريات الوافدة فدعا إلى أن يتحقق بين (الفن والأدب) وبين الدين (أي الإسلام) تلك الوحدة المتحققة بين العلم والدين. وذلك أن العلم والدين إجتمعا على إستحالة التناقض في الفطرة فإذا كانت (الفنون والآداب) من روح الفطرة وجب ألا تخالف أو تناقض دين الفطرة: دين الإسلام في شيء فإذا خالفته في أصوله ودعت صراحة أو ضمناً إلى رذيلة من أمهات الرذائل التي جاء الدين لإيجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقي في النفس والروح، إذا خالفت الفنون الدين في شيء من هذا أو غير هذا فهي بالصورة التي تخالف بها الدين فنون باطلة، فنون جانبت الحق وأخطأت الفطرة التي فطر الله عليها الناس والخلق، وإذا كان من شأن من يعمل أو يكتب بإسم

الفن والأدب أن يتجاوز في تأثيره ما بيننا فيحول بين الإنسان وربه ويدخل عليه الشك في دينه في أي صورة من الصور ولأي حد من الحدود فكان ذلك البعض المعمول أو المكتوب بإسم الفن أو بإسم الأدب زوراً وإفكا لا بد أن تكون بين الفن والأدب وبين الإسلام تمام التطابق والإتقان».

وكذلك ربط مفهوم الفكر الإسلامي للأدب بين الأخلاق والفن وجعل الفن أخلاقياً فقد استطاع بتجربته الصادقة العميقة أن يحقق الجمع بين الصدق والأخلاق وأن يوازن بين مهمته وبين علوم التربية والنفس والإجتماع ولم ينحرف عنها في سبيل المبالغة في جانب على آخر ولم يعل من شأن العاطفة على العقل وطبيعة الأدب أنه خادم أمين للتاريخ وعلم الإجتماع، على أساس قدرته في تقديم أصدق صورة للعصر والمجتمع الذي صاغه وكونه ويحتاط الفكر الإسلامي في «التعبير الشعري» ولا يراه أصدق معبر عن عصره، بحسبان أن الشعر منطلق عاطفي وجداني لا يتقيد كثيراً بالعقل ولا بالعلم فالشعراء ورجال الفنون قوم مشبوبو الأحاسيس مهتاجو العواطف وكثيراً ما يغمرهم ويغطي قلوبهم عواطفهم المضطربة، وميولهم ونزعاتهم وهم بحسهم المرهف يقدموا لنا صوراً براقة لا معة ساهرة أخاذة، ولكنهم لا يلتزمون الإعتدال ولا يتوخون الإنصاف ويستخفون بالتبعة ويعتمدون على البديهة فلا يتعمقون ولا يستقصون بل قد يتعصبون ويتحزبون (من نص للأستاذ على أدهم).

ويقوم طابع الفكر الإسلامي من حيث مقامه على الموازنة بين العقل والعاطفة، لا يعنى كثيراً بالتصاوير والزخارف والمهرجانات والتماثيل والإستعراضات ويؤمن بالقيم الروحية الفكرية الحية، ولا يتكىء على الجوانب المادية ولا يسرف فيها وهو في تقديره للأبطال لا يكرم الأفراد أنفسهم ولا يضعهم موضع القداسة وإنما يكرم أعمالهم ويحتفي بها، ولذلك فإن مثاله هو العمل، لا الفرد.

(٢)

لقد حاولت حركة الغزو الثقافي والتغريب إخراج الأدب العربي من أصوله وقيمه وعزله عن إرتباطه العضوي بالفكر الإسلامي في محاولة للإدعاء

بأن هناك أدب عربي حديث لا صلة له بالأدب العربي في مراحله المتصلة منذ بزوغ الإسلام إلى اليوم وقد وضع مخطط عريض بعيد المدى لإخراج الأدب العربي من أصالته ومكانته الصحيحة ورابطته الجذرية بالإسلام وذلك يفرض مناهج النقد الغربي الوافد عليه.

ولقد دخلت المناهج الوافدة إلى الجامعات والصحافة والثقافة وإصطنعها أغلب الكتاب الذين برزوا في المرحلة التي بدأت بعد الحرب العالمية الأولى وإتسعت فيا بين الحربين، وكان كتابنا جميعاً في مجال الأدب يجنحون إلى التماس هذه المناهج سواء الفرنسية منها أو الإنجليزية، ولقد حمل الأدب العربي منذ صدر الإسلام إلى أن يوضع في بوتقة هذه المذاهب ولم تكن التجربة سليمة تماماً ولم تكن خالصة لوجه العلم وحده، ولقد كان من الضروري بعد أن مر الآن أكثر من خمسين عاماً على تطبيق هذه المناهج أن تناقش وتدرس في ضوء الإسلام نفسه منشىء الفكر الإسلامي كله وصانع الأدب العربي الإسلامي الذي بدأ منطلقاته من القرآن الكريم، كما بدأت علوم اللغة والبلاغة والنحو وعيرها، وهذا هو ما تردد الكثيرون من المشتغلين بالأدب العربي وبالنقد بالذات أن يواجهوه أو يفصلوا فيه حتى أصبح منهج النقد الأدبي الحديث من المسلمات التي لا تناقش وقد سرى هذا المنهج من الجامعة إلى دار العلوم إلى كلية اللغة العربية في الأزهر دون أن يتبين الباحثون كثيراً مدى إتفاقه ومدى إختلافه مع خصائص الأدب العربي في ضوء أصالة هذا الأدب وإنتمائه الإسلامي.

ولقد كان من الضروري أن تقوم هذه المحاولة لفتح الطريق إلى منهج عربي إسلامي في تاريخ الأدب ونقده خاصة وأن كثيراً من الأعلام طرقوا هذا الباب وأرهصوا بالرغبة إلى إلتماس الأصالة في مجال الأدب العربي إستكمالاً لهذه المحاولات التي تجري في مختلف ميادين الفكر الإسلامي ولا ريب أننا نعيش عصر الأصالة والرشد الفكري الذي يدعونا إلى إعادة النظر في كل ما ألقي في أفق الفكر الإسلامي من نظريات ودعوات لنرى إلى أي مدى تلتقي مع أصولنا العامة وقيمنا الأساسية وإلى أي مدى تختلف وذلك رغبة في تحرير الفكر الإسلامي من الوافد والضار. وتقبل الصالح النافع وإساغته وهضمه

وتصحيح المفاهيم وتحرير القيم إيماناً بأن مقوماتنا الحقيقية في كل هذه الميادين هي وحدها التي تدفع أمتنا إلى تأكيد وجودها الحقيقي- إن هذه المحاولة التي قدمت مناهج النقد الغربي إنما كانت تستهدف أن ينصهر الأدب العربي في مناهج الآداب الغربية وقوانينها وأن تكون هذه المناهج حاكمة عليه في مجالات النقد والإنشاء والأسلوب والمضمون وفي الشعر والنثر والقصة إبتداءاً من عزله تماماً عن الأدب العربي الإسلامي كأنما هذا الأدب الحديث وليد لقيط لا أصل له ولا أب ينتسب إليه وقد وجدت هذه الدعوة الضارة من أدبائنا استسلاماً وضعفاً حتى بدت بواكير اليقظة والصحوة والرشد الفكري تأخذ بالأسباب لتتحرر ولتستعيد قدرتها على إلتماس طريق الأصالة.

والسؤال هو: لماذا نكون تابعين لمدارس معينة من النقد الأدبي ولا تكون لنا نظريتنا الأصيلة ومدارسنا المبتكرة القائمة على أساس من قيمنا! لماذا نتأقلم نحن لنظريات الآخرين وهي غريبة عنا ولا يكون لنا مناهجنا المبتدعة الخالصة المستمدة من أدبنا ما دام أدبنا الذي يختلف في جوهره وذاتيته ومضامينه عن الأدب الغربي ولماذا نحكم مقاييس هذا الأدب فيه.

(٣)

لم تقم الصلة بين الأدب العربي والآداب الغربية على الإقتباس المستنير، وإنما قامت على أساس الغزو فإن حركة الترجمة والنقل والتي بدأها رفاعة الطهطاوي في أوائل القرن التاسع عشر والتي حققت نتائج باهرة في خلال ثلاثة عقود حين إستطاعت أن تترجم وتنقل وتكمل أكثر من ألف مجلد في مختلف الفنون والعلوم والآداب لم تلبث أن تحولت تحولاً خطيراً مضطرباً حينما إستطاعت أن يستوعبها طائفة من كتاب الشام الذين هاجروا إلى مصر والذين كانوا يعرفون اللغة الفرنسية إلى تمييع الإتصال الفكري بين الأدب الغربي والأدب العربي حين نقلت هذه الطبقة أكثر من عشرة آلاف قصة داعرة وماجنة وقذرة من الأدب الفرنسي إلى الأدب العربي، وبذلك إستطاع التغريب أن يهز قوائم الأدب ومقوماته ومفاهيمه على نحو خطير.

فقد كانت القصة الغربية المكشوفة هي أبرز هذه الألوان التي ترجمت

وكانت تنتشر في الصحف والمجلات وكانت تطبع وتوزع بقروش قليلة، ومن هنا أمكن أن تصل إلى مختلف الطبقات وأن تؤثر آثاراً لا حد لها في الأدب العربي (أولاً) فقد أضافت صوراً بالغة الإثارة للجنس والمرأة والعلاقات بين المرأة والرجل، على نحو لم يكن طبيعياً أو موجوداً في البيئة العربية، فضلاً عن تعارضه مع أسلوب الأدب العربي في مواجهة علاقات الحب والعاطفة وروابط المرأة والرجل، حيث تبدو دائماً في صميم الأدب العربي، العبارة العفة والإشارة الرمزية والغزل النقي والتسامي بالعاطفة دائماً بالإضافة إلى طبيعة التضحية والوفاء والإيمان في الإلتقاء بين الرجل والمرأة في حدود الأنظمة والشرائع. وقد أدخلت هذه القصص على الأدب العربي صوراً غريبة عليه وعلى النفس الإنسانية العربية أساساً، فإن معظم القضايا والمشاكل التي تعرضها هذه القصص لم تكن موجودة في بيئتنا، وإن وجدت فإن حلولها في هذه القصص لا تتسق مع مفاهيمنا وقيمنا في حلول المشاكل والقضايا في ضوء الفكر الإسلامي.

ومن ناحية اللغة العربية: فقد واجهت أزمة خطيرة حيث كانت هذه القصص تترجم بأسلوب عامي وعلى نحو يزدري بالفصحى، ويستعمل كلمات وأساليب وتعابير غاية في الضعة، مما أنزل اللغة العربية عن مستوى بلاغتها وأسلوبها السهل الممتع. وكان لهذه القصص أثرها السيء البعيد المدى في التربية والأخلاق والفضائل والقيم، فقد إهتزت هذه جميعاً تحت تأثير الكشف عن الجوانب المضمرة على نحو صريح مع العربية، مما لم يكن متفقاً مع القيم الإسلامية، ومن هنا بدت الرذيلة والفاحشة والجريمة والآثام، أموراً مقبولة لا غرابة فيها، مباحة وليست ممنوعة أو محظورة أو معدودة في موضع الخطأ أو الحرام، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل بدأت تدخل الأدب العربي فلسفات المذاهب الأدبية الغربية، ونظرياته المشتقة من مفاهيمه وقيمه، هذه الفلسفات التي تجعل من الكشف عن جوانب الحس في الأدب العربي أصولاً معترفاً بها تدرس في الكليات والجامعات، لا على أنها نظريات ولكن على أنها أسساً أصولية وقواعد أساسية للأدب.

ونحن نعرف أن الأدب الغربي قد قام أساساً معتمداً على الأدب اليوناني

وفي ظل مفاهيمه وأساطيره، ونظرته التي تؤمن بعبادة الجسد وتحض على إطلاق الغرائز ولا تجعل للروابط بين المرأة والرجل حدوداً.

ومن أخطر التحديات التي فرضت على الأدب العربي الحديث نظرية «لا أخلاقية الأدب» حيث أخذ الغربيون نظرية أرسطو في الأدب القديم من فصل بين الأدب والأخلاق حين قال إن جمال الأدب لا صلة له بالأخلاق وإنه معنى منعزل لا شأن له بأية قيمة خارجية، وأنه لا دخل للمبادىء في الأدب، وقد أعان الأدب الغربي على إعتناق هذا المذهب المادي الدراوني الذي قامت عليه علوم الإجتماع والنفس والتربية، بحسبان أن هذه العلوم كلها كانت تهدف إلى تعرية الإنسان وتصوير تصرفاته بصورة الدوافع الغريزية، والتحرر الكامل من كل ما يقال عن الأخلاق أو القيم والدين، ويتصل بهذا المذهب ظهور نظرية فرويد المتصلة بالغرائز وحيوانية الإنسان، وقال أصحاب هذا المذهب إن من حق الأدب أن يصف كل ما يقع للإنسان دون أي إعتبار لقيم الأخلاق ومصلحة المجتمع.

وقد سيطرت هذه النزعة على الأدب العربي الحديث تحت ضغط حملات التغريب وفرضها بعض قادة الفكر على دراسات الأدب وتكوين جيل كامل من الأدباء يجري مجرى التقليد والتقيد بنظريات الأدب الغربي في دراسات الأدب العربي.

ومن هنا تعمق هذا الإتجاه في الأدب العربي في ظل مفاهيم فاسدة بدت كأنها مشروعة وظهرت القصة العربية خاضعة لشعارين أساسين:

١ - النظرية الطبيعية في الأدب ونظرية فرويد في إعتبار الغرائز هي الدوافع الأساسية لتصرفات الإنسان في مجال الحب والحياة والعمل.

٢ - مذهب الفن للفن.

وقد استهدفت دعوة التغريب من ذلك تحويل الأدب العربي عن اضخم مجال من مجالاته وهو مجال المقاومة والحرية والوطنية إلى مجال الذاتية المتصلة بالغريزة من قيود الأخلاق.

(٤)

وهكذا نرى كيف ان المذاهب الأجنبية الوافدة قد حاولت احتواء الأدب العربي وصرفه عن وجهته الحقة وقد كان هذا تطبيقاً لهدف بعيد المدى تشترك فيه الصهيونية والاستعمار والشيوعية- تقول مادة أدب في بروتوكلات صهيون:

(وفي خلال القرون التي نعتت بقرون النور والتقدم وضعنا في أيدي الناس ضروباً من مادة الآداب المنشورة بالطباعة هي غاية في التفاهة والقذارة والغثاثة وبعد ان نقيم مملكتنا فهذه الأنماط من مادة الأدب ستظل على حالها سارية مسراها تروجهها ونحث عليها (البروتوكول ١٣).

ولقد جرى في السنوات الأخيرة تساؤل عريض: هو لماذا لا يمثل الأدب المكتوب روح هذه الأمة ولماذا تخلف وسقط وانحرف وضعفت قدرته على التعبير وضعف نفاده عن الأداء الصحيح، والمسألة أبسط من البساطة، ذلك ان هذا الأدب الذي نراه سواء في مجال الشعر أو القصة او المسرحية لا يستمد روحه من قلب هذه الأمة ولكنه يستمد مادته من الفكر الوافد، وأغلب الذين يكتبونه لا يمثلون هذه الأمة وهم منحرفون في اساليب الأداء الوافدة فضلا عن أنهم رافضون لقيم هذه الأمة ومقدراتها. إن أغلب هذه الكتابات هي حصاد الهشيم: وهي ركام الشعوبية الحاقدة الضروس، وهناك القليل جداً الذي حاول اصحابه ان يعبروا بإخلاص ولكنهم ضاعوا في غمار التيار الأسود الذي حجب ضوء الشمس سنوات طويلة، ونحن نرى اليوم ان معظم ما يكتب تحت اسم ادب وشعر وقصة هو شيء مليء بالغثاثة والتفاهة والقذارة حقاً. ونرى تلك الأسماء اللامعة التي ما تزال يسوقها الاستشراق غرباً وشرقاً من مؤتمر روما إلى مؤتمر انجلترا إلى مؤتمر هذه العاصمة أو تلك من بلاد العرب يحملون معهم احقادهم وخصومتهم وكراهيتهم للغة العربية وللعرب وللاسلام ولعامود الشعر وللخليل بن احمد وللمتنبي والبارودي في العصر الحديث.

ولا ندهش عندما نجد واحداً منهم يقول: أدعو إلى قتل الفصاحة وإلى تجاهل البلاغة فقد أصابنا منها شر كثير وما يقوله هذا التغريبي في العقد

السابع من هذا القرن الميلادي لا تختلف عما قاله جبران وزملاؤه المهجريون في العقد الثالث: لي لغتي ولكم لغتكم.

ولقد كان لتلك الفترة التي سيطرت فيها الشعوبية على الفكر الإسلامي والأدب العربي قبيل النكسة وبعدها وهي من لا تزال آثارها باقية وقائمة أبعد الأثر في تلك الضربات التي وجهت إلى الأدب العربي وإلى اللغة العربية وظهور تلك الصيحات المريضة التي حملت كتابات اطلق عليها قصيدة النثر او الشعر الحديث او غيره من اسماء، سرعان ما وجدنا من يدرس هذه الخيالات ويصنفها ويؤرخ لها ويعطيها طابع الظاهرة وكم من ظواهر كاذبة ظهرت في افق الأدب العربي ثم انهارت وسحقت لأنها لم تكن تملك حقيقة النسب الصحيح وهو الأصالة. ولم يكن هناك بد من ان يتصدى مستشرق مثل (جاك بيرك) إلى هذه المحاولات ويهلل لها ويكبر في كتابه الأدب العربي المعاصر الذي اصدره عام ١٩٦٦ وقد ظن وظنت معه مؤسسة الاستشراق ان ما كانوا يطعمون فيه من قضاء على البلاغة والأصالة في الأدب العربي قد تحقق على يد هذه المجموعة من الشعراء والقصاصين، وظنوا انه إذا فتحت الصحف والمجلات ذات الألوان الزاهية أبوابها لمثل ذلك فإنما دخل هذا كله في التاريخ وأصبح حصاداً موجوداً وتياراً واضحاً وكذبوا، فقد كان ذلك كله من خداع النظر ووهم الخاطر.

ذلك ان هذه الأمة قد عودتنا دائماً انها في خلال الأزمات الضخمة لا يستجيب الأدب لها ولا يستطيع ان يعبر عنها وإنما الذي يعبر عنها حقيقة هو « الفكر » وآية ذلك ما وصل إليه الباحثون فيما يتصل احداث مماثلة كالحروب الصليبية ومقاومة التتار والفرنجة وغيرها، ان هذه اللوحات التي تقدم سواء في مجال القصة او الشعر هي في تقدير الكثيرين « غثاء » لأنها لا تمثل حقيقة هذه الأمة ولأن اغلب الذين كتبوها لم يكونوا إلا اتباعاً لهذا المذهب او ذاك: ماركسية او وجودية او ليبرالية، وكلها مذاهب غريبة عن وجودنا العربي غير قادرة على تصور اعماق امتنا ووجودها الحقيقي. فضلا عن ان الذين تصدوا لتقويم هذا النتاج كله والنظر فيه ونقده إنما هم من هوامش هذه الأمة لأنهم لم يطبعهم فكرها ولا تراثها ولا قيمها. وهم في الأغلب شعوبيون

يحملون في اعماقهم الحقد والخصومة ويتطلعون إلى ان تسيطر على هذه الأمة: الماركسية او الصهيونية أو غيرها فتقضي على ذاتية هذه الأمة وكيانها وقد كان هذا أمامهم قبل النكسة وبعدها ولكن اسقط في ايديهم عندما وجدوا هذه الأمة قد عرفت طريقها الصحيح وبذلك انهار كل هذا الذي قدروه ودرسوه وقننوه، مما يسمى (الشعر الحديث إلى اين) او الأدب الواقعي او مذهب كذا وكذا مما طرحت في آفاق الأدب العربي لتعايش أدبا هي غريبة عنه وهو في مجموعة لا يمثل مشاعر هذه الأمة.

إن اخطر محاولات احتواء الفكر الإسلامي هو محاكمة الأدب العربي الذي صدر عن النفس المؤمنة بالله والتي تعرف حقيقة الإسلام وجوهره الجامع روحاً ومادة ومسئوليته الفردية والتي تؤمن بالجزاء والحساب، محاكمة هذا الأدب إلى نظريات المادية والماركسية والوجودية والفرويدية التي تعتبر الإنسان حيواناً باحثاً عن الطعام او باحثاً عن الجنس او انه جزء من المجتمع ليس له ذاتيته الخاصة.

ومن أسوأ آثار النظريات الوافدة في نقد الأدب العربي ومحاكمته: تلك الدعوى المسمومة التي حاولت ان تفصل الأدب العربي الحديث عن مسار الأدب العربي كله منذ فجر الإسلام إلى اليوم، جرياً وراء نظرية باطلة تقول بأن عصر الحملة الفرنسية هو أول العصر الحديث للبلاد العربية وان ما سبق ذلك إنما يمثل عصر الانحطاط.

ونجد أمامنا اليوم خطراً ماثلا هو ذلك الأسلوب الذي يكتب به بعض الأدباء العرب ويخضعون فيه للأسلوب الغربي المزودج الذي يكتب به دعاة التغريب والذي يصيغ الجملة العربية صياغة غير أصيلة وقد يظن هؤلاء ان هذا تقدماً ولكنه من المحاذير الخطيرة التي يساق إليها كتابنا دون ان يدروا أبعاد الخطر الذي يقدمون عليه، ذلك انهم إنما يباعدون بين الأسلوب العربي وبيان القرآن ومن ثم تحدث تلك الفجوة التي يتطلع إليها دعاة التغريب مقدمة لعزل هذه الأمة وأسلوبها العربي عن نطاق البيان العربي الصحيح، ومن ثم تبدأ مرحلة تحول اللهجات العربية إلى لغات وهنايكمن الخطر الذي يعد كل عربي ومسلم مسئولا عنه إن وقع.

(٥)

لا شك أن ارتباط الأدب العربي بالمنهج الغربي قد أبعد الأدباء العرب عن الأصالة: ذلك انه قد اغرقهم في مفاهيم وقيم الأدب الغربي فصدروا عنه في كتاباتهم عن الأدب العربي وعن الفكر الإسلامي ايضا، ذلك انهم إنما تعرفوا إلى الأدب العربي ودرسوه من داخل إطار المفاهيم الغربية التي كونت الأرضية الأساسية لعقلياتهم وفكرهم وعقائدهم ولذلك فقد سيطر المنهج النفسي على دراسة ابن الرومي للعقاد والمنهج الاجتماعي على دراسة المتنبي لطه حسين فلم يدرس الرجلان من خلال منطلق عربي أو أرضية اصيلة قوامها جو إسلامي عربي، بل من خلال مذاهب غربية هي في ذاتها نظريات افتراضية خاضعة للخطأ والصواب، فضلا عن فواصل البيئات والمفاهيم والمزاج النفسي والاجتماعي المتباين بين العرب والأوروبيين. وفي الجملة فان أساس الخلاف بين مناهج النقد الغربي وبين الأدب العربي إنما تتمثل في اختلاف القيم الأدبية الاجتماعية اساسا:

(أولا) الخلاف بين مفهوم الدين بين الأدب العربي والأدب الغربي.

(ثانيا) الخلاف بين مفاهيم القيم الاجتماعية والروحية.

(ثالثا) الخلاف بين الأسس الإسلامية العربية القرآنية والأسس الإغريقية اليونانية المسيحية ومدى اثر كل ذلك في كلا الأدبين واضح صريح.

ومن هنا فقد كانت آثار تطبيق هذه المناهج الأوروبية والغربية واضحة الاضطراب في احكامه التي اصدرها بالنسبة إلى:

١- فيما يتعلق بالتراجم وسيرة الرسل وتاريخ الأعلام والأدباء.

٢- فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي العربي.

٣- فيما يتعلق بتقدير مفاهيم الكشف والإباحة.

٤- فيما يتعلق بتقدير التراث او الغض من شأنه.

٥- فيما يتعلق بنظرية الفن للفن والفن للمجتمع.

٦- فيما يتعلق بالنظر إلى القرآن من حيث هو كتاب منزل أو نص أدبي يجوز نقده.

٧- فيما يتعلق بصلة الدين بالأدب والعلم في الإسلام وهل هو دين لاهوتي أو منهج حياة.

٨- فيما يتعلق باللغة العربية كلغة امة خاصة ام لغة العالم الإسلامي الثقافية والعقائدية.

٩- فيما يتعلق بالترجمة من الآداب الأوروبية ومدى خطر إدخال عناصر وقصص ومذاهب غربية عليها.

١٠- مدى الصراع بين المذهبين الأدبيين الفرنسي والإنجليزي واللغتين في الأدب العربي.

كذلك واجه الأدب العربي عدداً من النظريات الوافدة في مجال النقد الأدبي: قدمها الأدباء في نطاق الدعوة إلى تجديد الأدب العربي وقد خالفت هذه النظريات منطلق الأدب العربي وجذوره، وتعارضت مع ذاتيته الإسلامية العربية الخالصة، وتصادمت مع مزاجه النفسي والعقلي، ومن هنا فقد سقطت واحدة بعد اخرى ولم نجد مجالا للعمل او التشكل مع الأدب العربي وابرز هذه النظريات: نظرية فصل الأدب عن الفكر (أي عن الدين والقومية) ذلك ان هذه النظريات في أصولها قد انطلقت من طوابع الآداب الأوروبية وذاتيتها وتشكلت وفق مضامين هذه الآداب واعتمدت أساسا على النظريات التي بدأت في دائرة العلم الطبيعي ثم فرضت نفسها على الفلسفات والآداب وهي النظريات التي اعتبرت الإنسان حيوانا خاضعا لظروف البيئة خضوع مختلف الأشياء وهي نظريات مادية خالصة لا تتفق مع روح الأدب العربي الذي يقوم على أساس ترابط واضح بين المادية والروحية وبين العقل والقلب والتي تعتمد قاعدة التوحيد الإسلامية أساسا لمنطلقها.

خاتمة

مقدمات منهج الأصالة

أعتقد أن الأمة الإسلامية في مواجهة هذا التحدي الخطير الذي تمر به على مشارف القرن الخامس عشر الهجري (الاستعمار والصهيونية والشيوعية) في حاجة إلى إعادة النظر في مناهجها الدراسية والجامعية والثقافية على نحو جذري تلتمس به الأصالة والمنابع والتحرر من أسر الفكر الوافد الذي حطمها وبدد قواها وافسد عقول شبابها وقلوبه، انطلاقا إلى امتلاك الإرادة ودخولها في عصر الرشد الفكري وخروجاً من التبعية والتماساً للذاتية الإسلامية الخاصة التي تتميز بطوابعها التي لا تختلط ولا تحتوي ولا تنصهر في الثقافات العالمية ولا تستذل لعبودية الوثنية او المادية او الفكر الأممي ولما كنا ندرس في جامعاتنا ومعاهدنا هذا الفكر الوافد في مختلف مجالاته (التاريخ والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والتربية والأدب) على انه علم لا على انه نظريات بشرية قابلة للخطأ والصواب، معرضة للتحول الذي يفرضه اختلاف العصور والتغير الذي يفرضه اختلاف البيئات فإننا في اشد الحاجة إلى ان نكسر هذا القيد الذي يضعنا في الدائرة المغلقة المظلمة خروجاً إلى فهم أصيل هو ان الفكر البشري من صنع البشر وأنه عرضة للصواب والخطأ، وأنه نابع من تحديات مجتمعه وظروف بيئته فلا ينقل كاملا ولا يؤخذ على أنه حقائق مسلم بها ويجب ان نكون واضحين في أن لدينا في كل هذه المناهج وجهة نظر إسلامية كاملة يجب ان ندرسها مع هذا الفكر ونقارن بينها لنرى اي الوجهتين اصدق وأقرب إلى الفطرة، أما فكرنا الإسلامي فمصدره القرآن: ذلك النص الموثق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ووجهته فطرة الله التي فطر الناس عليها ومنهجه ذلك المنهج الرباني: أصدق المناهج لإقامة المجتمع الإنساني الصحيح.

ومن هنا فإن من حق أجيالنا الشابة المؤمنة ان تعرف هذا النور الساطع الذي قدمه لها دينها الإسلام الذي ليس هو دين عبادي وإنما هو منهج حياة ونظام مجتمع والدين جزء منه وان فكرنا الإسلامي يتميز بالأخلاقية والتكامل والنظرة الإنسانية الجامعة.

لقد آن الأوان ان نجد من دخولنا عصر اليقظة منطلقاً إلى إقامة مناهجنا الأصيلة والتحرر من مناهج الغرب الوافدة وإعادة إعداد دور العلم لكي يقوم بمهمته في بناء الشخصية العربية الإسلامية في نفوس الأجيال الصاعدة، وتلك اخطر مهام عصرنا فان تحرير التعليم والمناهج من هذه التبعية وإعدادها لاستشراف وجهة نظر الإسلام القائمة على الفطرة والخلق والرحمة والتكامل من شأنه ان يفتح الطريق امامنا إلى تحقيق امتلاك إرادتنا واستعادة مكاننا الحق ولا ريب ان هذا الاتجاه من شأنه أن يحمي الشباب المسلم من التحديات الخطيرة التي تواجهه من خلال تلك المناهج والدعوات، وعلينا ان نؤمن بأن قوة الدول الأجنبية المادية والعسكرية لا تكون حجة على صحة عقائدها ونظرياتها ومبادئها وأن ضعف المسلمين وواقعهم اليوم ليس حجة على الإسلام أو وسيلة للطعن في مبادئه وعقائده ونظمه.

كذلك فان من شأن هذا التحرر في مناهج الثقافة والتربية ان يكشف لنا عن ان مناهجنا الإسلامية قد حجبت طويلا عن مجال التطبيق وان تلك الهزائم التي وقعت لم تكن إلا وليدة هذا الاحتواء لمناهج الغرب والتباعد عن مناهج الإسلام، لقد كانت قيمنا الإسلامية دائماً مصدر القوة والنصر والخروج من الأزمة ولقد كذبت دعوى المبطلين في ان مناهج الغرب يمكن أن تقودنا إلى النصر وقد سجل التاريخ خلال هذه السنوات السبعين رفض النفس العربية الإسلامية لهذه المناهج وإعراضها عنها لأنها مضادة لفطرتها معارضة لطبيعتها القائمة على التوحيد والإخاء الإنساني وصدق عمر بن الخطاب حين قال: نحن قوم قد أعزنا الله بالإسلام فاذا ذهبنا نلتمس العزة بغيره أذلنا الله.

كذلك فان هذا الاتجاه نحو الأصالة ونحو إعادة بناء شخصيتنا من منابعنا الحقة يؤكد لنا أن الأمم لا تستورد إلا المصنوعات والأسلحة والمنتجات من البلاد الأجنبية ولكنها لا تستورد العقائد والقيم، وأن هذا الجانب المادي هو

جانب عام عالمي ميسر لكل من يمتلكه وليس له صلة اي صلة بالنظريات والأنظمة والمعتقدات.

بل لعلنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا ان لنا مفهوماً لهذا الجانب يختلف عن مفهوم غيرنا، فنحن ندير العلم والتكنولوجيا في إطار قيمنا وتحركها في منطلق رسالتنا القائمة على الرحمة والإخاء الإنساني والعدل.

والعلم في يد أمتنا لا يستهدف السيطرة او الاستيلاء أو الاستعمار أو الظلم او تهديد البشرية بالتدمير، ومن هنا فإن امتنا حين تأخذ بأسباب العلم إنما تستهدف قاعدة دينها وقرآنها، أن تكون رحمة للبشرية وهداية وأنها تتقدم إلى الناس من خلال عقائدها وقيمها كنموذج كريم، رباني المصدر إنساني النزعة.

ونحن من منطلق فكرنا الإسلامي العريق متفتحون على العالم بأسره، ولكن اي انفتاح: هل هو الانفتاح الذي لا ضوابط له ولا حدود، ليس كذلك وإنما هو « انفتاح رصين » يقيم قاعدته الأساسية ضوءاً كاشفاً ومناراً هادياً ثم يعرض على هذه القاعدة كل ما تقدمه الحضارات والأمم والثقافات فتنظر فيه في ذكاء ويقظة ولا تأخذ منه إلا ما يزيدها قوة وما يحفظ لها طابعها وشخصيتها وروحها الأصيل ولذلك فإن دعوات الترجمة لكل شيء ونقل كل غربي او وافد ليس مما تقره امتنا بحال.

نحن لسنا سوقاً عالمية للسلع والأفكار، بل نحن أمة لها فكرها الأصيل الذي هدى البشرية واقام دعائم الحضارة العالمية حين قدم لها المنهج العلمي التجريبي، ومنهج المعرفة ذو الجناحين روحاً ومادة وقدم لها معطيات علوم النفس والاجتماع والأخلاق بل ومعطيات السياسة والاقتصاد والتربية التي أخذها الفكر الغربي واستنبطها واذاع انه لم يأخذ من المسلمين شيئاً.

إن ما يهمنا الآن أن نترجم العلوم والتكنولوجيا وان ننقلها إلى اللغة العربية وندبرها من داخل فكرنا ونحركها من خلال قيمنا، ذلك لأن لنا في مفهوم العلوم ضوابط لم تطبقها البشرية. ولو طبقتها ما انحرفت ولا ضلت عندئذ يصبح العلم عربياً إسلامياً وتبدأ هذه الأمة في إنشاء الحضار الإسلامية الجديدة، ولقد جربنا الفكر الغربي بشقية الديمقراطي والماركسي في

مجالات السياسة والاقتصاد والتربية وخرجنا من التجربة بنتيجة واضحة: هي عصارة هذه السنوات السبعين، هذه النتيجة هي ان لدينا في فكرنا الإسلامي مناهج وذخائر قادرة على إقامة المجتمع الذي تتطلع إليه البشرية وذلك بشهادة أساطين رجال القانون والفكر الغربيين الذين درسوا الشريعة الاسلامية واكتشفوا عظمتها حتى قال احدهم:

إن العالم يكون سعيداً لو أنه استطاع بعد مائة عام ان يطبق هذه الشريعة وهذه عبارة برنارد شو منذ أكثر من خمسين عاماً، وبينا كانوا يقولون ذلك كان المتصدرون من اتباع التغريب يحتقرون قيمنا وتراثنا ومناهجنا وفكرنا ويدعوننا إلى أن نأخذ الحضارة الغربية خيرها وشرها ما يحمد منها وما يعاب ولقد خدعونا بأن الأسلوب الغربي في العيش سيحقق لنا النهضة والحرية وكذبوا وكذبهم التاريخ خلال هذه الفترة، فقد كان من نتائج الأخذ بالأسلوب الغربي تلك الهزائم والنكبات وقيام رأس جسر صهيوني في قلب العالم الاسلامي وعلى مرمى السهام من القاهرة ومكة ودمشق وبغداد.

لقد كنا في غفلة حتى اجتاحتنا الأمواج وتقاذفتنا الخطوب.

ولقد كانت حركة اليقظة لا تكف عن دعوتنا إلى الأصالة وإلى التماس المنابع وعندما بدأنا خطة الأصالة والتماس المنابع، بدأت حرب ضروس تحاول ان تعيدنا مرة اخرى إلى الدائرة المغلقة المظلمة التي أرجو أن نكون قد حطمنا بابها وكسرنا قيودنا فيها: قيود الاحتواء.

إن أمتنا اليوم تتقدم حثيثا نحو عصر جديد مع بدء القرن الخامس عشر الهجري: نحو الرشد الفكري، ونحو المنابع ونحو الأصالة وهي بالتماس لمناهجها الأصيلة تستطيع ان تحقق خطوها:

أولا: نحو الوحدة الجامعة على أساس من وحدة فكرها.

ثانياً: نحو تطبيق الشريعة الاسلامية وبناء المجتمع الرباني.

ثالثاً: نحو بناء قاعدة التكنولوجيا والقوة المادية والحربية في إطار مفهوم الاسلام الجامع.

وبقي أمامنا أمل كبير هو أن تتحرر مفاهيمنا التعليمية والتربوية والثقافية من آصار الغزو الفكري والتغريب وأن تتحرر اللغة العربية والتاريخ والتراث والقيم من شبهات الاستشراق والتبشير والشعوبية والتغريب.

إننا نطالب بمنهج عربي إسلامي جديد، أصيل، متحرر من التبعية، يدفع هذه الأمة إلى مكانها الحق لتكون قادرة على تقديم الاسلام إلى البشرية كمنهج حياة ونظام مجتمع بعد أن تكون قد طبقته فعلا على نفسها وقدمت تجربتها التطبيقية كاملة ناجحة.

آفاق البحث